



3 1761 04277 3952

STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ

GEGEN DIE

BĀṬINIJJĀ-SEKTE.

66.

L Arab
G 411 mu G

f - - -

STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ

GEGEN DIE

BĀTINIJJJA-SEKTE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
DE GOEJE-STIFTUNG.

N^o 3.

190861

25. 4. 43

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL — LEIDEN.

1916.

BUCHDRUCKEREI VORMALS F. J. BEHL, LEIDEN.

I.

EINLEITUNG.

I.

Als eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten der *alten* Theologie des Islams kann hervorgehoben werden, dass sie nur Worte der Misbilligung dafür hat, dass die Lehrer des Volkes in Fragen, über die die Grundquellen der islamischen Doktrin (der Koran, die Sunna und der Konsensus) keine verpflichtende Entscheidung bieten, sich bedingungslos der Meinung einer angesehenen Lehrautorität oder Lehrpartei anheimgeben, was man mit dem terminus technicus *taḳlīd* bezeichnet. Man solle vielmehr in solchen Fällen, nach methodischen Regeln, die in ihrer Gesetzeswissenschaft (*fiqh*) früh entwickelt waren, die Entscheidung nach selbständiger spekulativer Ergründung (*naẓar*, *ig̃tihād*) treffen. Freilich hat die spätere Entwicklung das Gebiet der persönlichen *Ig̃tihād*-Berechtigung durch die Feststellung einer Abstufung der zu ihrer Ausübung berufenen, immer mehr eingeengt und dem *taḳlīd* einen breiteren Wirkungskreis zugewiesen ¹⁾. Man ist letztlich so weit gekommen zu erklären, dass „die Tore des *ig̃tihād* fortan geschlossen“ seien.

Die alte orthodoxe Schule hat einen prinzipiellen, durch allerlei dem Propheten und den „Genossen“ zugeschriebene Lehrsprüche unterstützten Kampf gegen das *taḳlīd* geführt. Die das *Madhab*-Wesen bekämpfenden Parteien nehmen in dieser Frage die entschiedenste Stellung ein; so besonders, freilich mit Ausschaltung des Ersatzes des *taḳlīd* durch unab-

1) Vgl. ZDMG, LIII 649.

hängige Ergründung, in kräftiger Weise die Autoritäten der Zahiriten ¹⁾.

Ibn Ḥazm hält es für *verboten* sich den Lehren von Menschen, mit Ausnahme des Propheten, bedingungslos zu unterwerfen und verurteilt das *taḳlīd* in energischer Weise ²⁾. Sein Zeitgenosse *Ibn ʿAbdalbarr al-Namarī* (st. 463/1071) steht ihm in diesem Urteil nicht nach. In einem seiner Werke hat er diesem Gedanken ein besonderes Kapitel gewidmet ³⁾. Von ʿUbejdallāh b. al-Muʿtazz ⁴⁾ führt er den Spruch an: Es gibt gar keinen Unterschied zwischen dem Vieh, das an der Halfter geführt wird und einem Menschen, der sich dem *taḳlīd* hingibt ⁵⁾. Allerdings giebt auch al-Namarī zu, dass solche freie Selbständigkeit nur berufenen Lehrern zustehe, während die Massen des *taḳlīd* nicht entraten können ⁶⁾.

Unter den Schulrichtungen (*maḏāhib al-fīḫ*) nimmt eben die ḥanbalitische die schroffste Stellung gegen das *taḳlīd* ein ⁷⁾. Es genüge auf das, freilich sehr fanatische und für die Praxis kaum angelegte Urteil eines ihrer angesehensten Autoritäten *Taḳī al-dīn Ibn Tejmījja* hinzuweisen. „Wer sich an eine bestimmte Autorität, ausser dem Propheten, festlegt (يَتَعَصَّبُ) z. B. an Mālik, Šāfiʿī, Aḥmed (b. Ḥanbal) oder Abū Ḥanifa und

1) Diesen steht sehr nahe der hauptsächlich als Verfasser eines Quellenwerkes für die Geschichte des Kreuzzüge bekannte Abū Šāma (st. 665). In einer theologischen Schrift: *Kitāb al-muʿammal fī-l-raʾid ilā al-amr al-awwal* (gedruckt in einem durch Šabīr al-Kurdī, Kairo 1328 herausgegebenen Sammelbände 3—44) bekämpft auch er in zāhiritischer Weise Maḏhab-wesen und *taḳlīd*; besonders l. c. 36.

2) Milal IV 36: وَنَعَمْ إِنْ التَّقْلِيدَ لَا يَحِلُّ الْبَتَّةَ وَأَمَّا التَّقْلِيدُ أَخَذَ الْمُرُءُ قَوْلَ مَنْ دُونَ رَسُولِ اللَّهِ مِمَّنْ لَمْ يَأْمُرْنَا اللَّهُ بِاتِّبَاعِهِ فَقَدْ وَلَا يَأْخُذُ قَوْلُهُ بِلِ حَرِّمَ ذَلِكَ عَلَيْنَا وَنَهَى عَنْهُ

3) Gannīʿ bajan al-ʿilm wa-faḍlihi (Kairo, matb. al-mausūʿāt 1320 ed. Aḥm. al-Maḥmasanī) 167—184: بَابُ فُسَادِ التَّقْلِيدِ

4) Ich kann diese Person nicht identifizieren und denke an die Möglichkeit, dass *عبد* fehlerhaft für *عبد* geschrieben und der Eintagschalife ʿAbdallāh b. al-Muʿtazz gemeint sei.

5) Al-Namarī l. c. 171. 2 لَا فَرْقَ بَيْنَ بَيْهْمَةٍ تُعَدُّ وَالْإِنْسَانِ يَتَّبِعُ

6) Al-Namarī ibid. وَهَذَا كُلُّهُ لَغْوٌ الْعَامَّةِ فَإِنَّ الْعَامَّةَ لَا يَرْغَبُونَ فِي التَّقْلِيدِ عِلْمِيٍّ

7) Vgl. Th. W. Juyboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, 35.

glaubt, dass mit Ausschluss jeder gegenteiligen Lehre, nur die dieses bestimmten Imam das Richtige sei, dem man folgen müsse, ist ein Unwissender und Irrender, ja sogar ein Ungläubiger (kāfir). Glaubt ein solcher, dass es unerlässliche Pflicht sei, einem jener Imame mit Ausschluss der anderen Folge zu leisten, so müsse man versuchen ihn zu bekehren, haben solche Versuche keinen Erfolg, so verfällt er (als kāfir) der Todesstrafe" ¹⁾).

Obwohl keiner dieser Richtungen angehörend, hat Ġazālī aus anderen Gesichtspunkten ²⁾ durch alle Phasen seines Entwicklungsganges tiefe Abneigung gegen das gedankenlose Taḳlīd-Nachbeten bekundet ³⁾. Er spricht vom „šejṭān des taḳlīd“, der den Menschen verleitet, auf eine Lehrrichtung, von der er Kenntnis hat, sich zu versteifen ⁴⁾. Wen das taḳlīd bindet, sei dem Blinden gleich ⁵⁾. In wessen Adern — sagt er — auch nur die geringste Spur von t. pocht, ist für meine Gesellschaft nicht tauglich, ebenso wie auch ich nicht für die seinige ⁶⁾. Am Schlusse seines bald zu erwähnenden Werkes *Miʿjār al-ʿilm* spricht er den Wunsch aus, dass seine Leser sowie die des es ergänzenden *Miṣān al-ʿamal* beide Bücher mit den Augen der *Vernunft*, nicht mit denen des *taḳlīd* betrachten mögen ⁷⁾.

2.

In der Beurteilung der *Bāṭiniyya*-Sekte denken wir und dachten sicherlich auch ihre muslimischen Bekämpfer in vor-

1) Maǧmūʿat al-rasā'il al-kubrā (Kairo, maṭb. Šerefiyye, 1324) II 347 vgl. ibid. 350.

2) Sehr energisch haben die Šūfis gegen das taḳlīd geeifert, worüber Alexander E. v. Schmidt's Monographie über ʿAbd al-Wahhāb al-Šaʿrānī (St. Petersburg 1914) 109—112 (russisch).

3) vgl. Gairdner, Der Islam V 131, Anm. 4.

4) Ihjā (ed. Būlāḳ 1289) I 269; vgl. Maʿāriḡ al-ḳuds (Luġat al-ʿarab II 110, 2): الجامد البليد الذي يأخذ علمه بالتقليد

5) Fejṣal-al-tafriḳa (Kairo, maṭb. al-taraḳḳī 1319/1901) ed. Ḳabbānī 13,1 und ibid. 18 die Charakteristik der *muḳallidūn*.

6) Al-Ḳiṣṭās al-mustaḳīm (Kairo, ibid. 1318/1900) 110, 10.

7) Natürlich lässt auch Ġaz. das taḳlīd für die unwissende Masse zu; die Grenzlinien des iǧtihād und taḳlīd hat er zuletzt in seinem grossen Uṣūlwerke al-Muṣtaṣfā fest vorgezeichnet (ed. Būlāḳ 1322—25, II 384 ff); den zum iǧtihād befähigten sei das taḳlīd *verboten*: وجوب الاجتهاد على المجتهد ونحرى التقليد عليه

derster Linie an die auch schon durch jene Benennung ¹⁾ ausgedrückte Richtung, den Wortlaut (*ẓāhir*) des islamischen Gesetzes und der islamischen Glaubenslehren in allegorischer Weise zu deuten und auf ihre Imamlehre zu beziehen; den Wortsinn als die Hülle zu betrachten, jenseits derer die Allegorie den wahren, inneren Sinn erkennt, durch dessen Ergründung die Verbindlichkeit des äusserlichen Gesetzes aufgehoben wird.

Für den Religionshistoriker des Islams ist von Bedeutung die Konstatierung der Tatsache, dass solche Lehren bereits längere Zeit vor dem Auftreten der *Ismāʿīlijja*, die gewöhnlich als die Vertreter derselben im Islam gelten, zur Regierungszeit des omejjadischen Chalifen *Hiṣām* (724—743) im ʿIrāq zutage traten. Zu denselben bekannten sich dort die Anhänger des *Abū Maṣṣur al-ʿIḡlī*, unter denen besonders *Kinditen*, also richtige Araber, nicht Perser genannt werden. Ihr Stifter bekannte sich anfänglich zu *Abū Ġaʿfar al-Bāḳir* als dem berechtigten Imam; als dieser von ihm nichts wissen wollte, erklärte er sich selbst als Inhaber dieser theokratischen Würde. Ausser einigen Faseleien über seinen körperlichen Verkehr mit Gott und seine Einsetzung durch ihn, trug er die Lehre von der nimmer zum Abschluss kommenden Prophetie vor ²⁾. Paradies und Hölle gebe es nicht. Unter ersterem sei der jeweilige Imam des Zeitalters, unter Hölle seien die dessen Rechte bekämpfenden Usurpatoren zu verstehen ³⁾. Die islamischen Gebote bezog er auf Personen, denen anzuhängen, die Verbote auf solche, die zu bekämpfen religiöse Pflicht sei. Für Leute, die Gebote und Verbote in solchem Sinne begreifen, sei das wortgemässe religiöse Gesetz aufgehoben ⁴⁾. Lauter

1) Ibn Chaldūn. *Iḥṣār* (ed. Bulāḳ 1284) I 168,19 (Übersetzung von de Slane I 410) gibt der Sektenbezeichnung die sonderbare Motivierung, dass die Anhänger an die Existenz einer Reihe seit Muḥammad b. Ismāʿīl *verborgener* Imāme glauben: نَسَبَهُ إِلَى قَوْلِهِمْ بِالْإِمَامِ الْبَاطِنِ أَيْ الْكُتُوبِ

2) Vgl. ZA XXII 339 Anm.

3) Nach der Darstellung des Bagdadi, *Kitāb al-farḳ bejn al-ḥiraḳ* 235,1 verstand Abu Maṣṣur unter Paradies das diesseitige Wohlergehen, unter Hölle das irdische Misgeschick.

4) S. die Literaturnachweise in L. Friedlanders *The Heterodoxies of the*

keimhafte Grundsätze, die wir später in der ismāʿīlitischen Theologie entwickelt finden. Dabei lehrte dieser Abū Maṣṣūr maszlosen Fanatismus gegen die Gegner. Mord und Totschlag vereinigen sich mit seiner antinomistischen Theologie. Aḥmed ibn Ḥanbal hebt in seinem kleinen dogmatischen Traktat, wo er die *Maṣṣūrijja* unter den heterodoxen Sekten charakterisiert, von dieser „scheuslichsten Form der Rāfīditen“ besonders ihre Lehre hervor, dass „wer vierzig Leute von denen tötet, die dieser Ketzerei widerstreben, des Paradieses teilhaftig wird“ ¹⁾. Dies klingt wie eine von den Assasinen, dem spätesten Ableger der Ismāʿīlijja, in die Tat umgesetzte Lehre.

Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf diese Tatsache, ohne es zu wagen, zwischen Ismāʿīlijja und Maṣṣūrijja ein Verhältnis der Kontinuität anzunehmen.

Den Ġazālī reizte zum energischen Widerspruch, wie wir darauf später zurückzukommen haben, nicht *die* Seite des bāṭinitischen Systems, der die Sekte diesen Namen verdankt. Vielmehr ist es ihre Lehre über *taḳlīd*, die in ihm vom Anbeginn seiner lehrenden Tätigkeit bis in die späteste Periode seiner Bekehrung zum Šūfītum, das Interesse für die Bekämpfung der ismāʿīlitischen Bāṭiniten rege erhalten hat. In dieser Abzweigung des šīʿitischen Islams bildet ja die gedankenlose Befolgung der Lehre *eines* *unfehlbaren Imam* als einzig berechtigter Lehrautorität, das *taʿlīm*, wie Ġazālī diese Gedankenrichtung am liebsten nennt, das *Unterrichten* im Gegensatz zu selbständigem Ergründen noch in schärferer Ausprägung als bei den imāmitischen Šīʿiten, den hervorragendsten Charakterzug des Bekenntnisses, dem es auch die eine ihrer Benennungen: *al-taʿlīmijja* verdankt. Das *taḳlīd* in dieser Sekte unterscheidet sich von dem jurare in verba magistri, insofern dies auch in sunnitischen Kreisen zur Geltung gekommen ist dadurch, dass in letzteren die durchaus nicht als

Šīʿites II 92. Die über die „Würger“ aus Ġāḥiḻ angeführten Stellen sind in der seither erschienenen Kairoer Druckausgabe des Kitāb al-ḥajawān II 97, VI 130.

1) Aḥmed b. Ḥanbal, Kitāb al-sunna (Berliner Hschr. nr. 1937); ich benutzte eine mir von Dr. Fr. Kern mitgeteilte Abschrift.

unfehlbar anerkannte Autorität, der das taklîd gilt, von dem unselbständigen Bekenner unter den Lehrautoritäten im Sinne eines zuverlässigen Führers frei gewählt wird, während dies Verhältnis im Bekenntnis der Bāṭinijja einer *bestimmten* Persönlichkeit, mit dem Motiv ihrer von Gott inspirierten Unfehlbarkeit mit dogmatischer Nötigung zu gelten hat.

Die fāṭimidischen Chalifen gelten den Bāṭinijja-Gläubigen als solche unfehlbare Imame. Auf welche übermenschliche Höhe diese selbst den Wert und die Bedeutung ihrer Persönlichkeit erhoben, davon erhalten wir einige Andeutungen in dem Mahnschreiben, das der Chalif *al-Muʿizz li-dīn Allāh*, unter dessen Regierung Aegypten dem Fāṭimidenreich erobert wurde, an den ihn bekriegenden Karmāṭenfürher al-Ḥasan b. Aḥmed richtete ¹⁾. Er betont die Präexistenz der fāṭimidischen Imame; der ganze Kosmos mit seinen von Gott eingesetzten natürlichen Einrichtungen sei ausschliesslich ihretwegen und für sie erschaffen worden und deute in seinen Ordnungen und Zahlenrhythmen auf die Imame; sie seien die Lichtnische der *āḡat al-nūr* des Korans (24,35) „die ewigen Worte Gottes, seine vollkommensten Namen, seine glänzenden Lichter, seine leuchtenden Zeichen, seine wunderbaren Schöpfungen und seine durchdringenden Schicksalsbeschlüsse“; geistige Formen über der Welt des Befehls (der überirdischen Welt); die (All-)Seele, die aus dem (Welt-)Intellekt hervorgeht, Geister in der (Sphäre der) Heiligkeit in wesenhaftem Zusammenhang mit derselben (d. h. sie gehören zu den *Substanzen* dieser überirdischen Welt); überweltliche Zeichen, hörbar und sichtbar ²⁾.

Hinter ihren eigenen Ansprüchen bleiben die Ruhmesworte nicht zurück, die den fāṭimidischen Imamen von ihrer liebdienerischen Umgebung gespendet werden. Darin gehen natür-

1) Bei Maḡnizī, *Kitāb ittiʿāz al-ḥunafa* ed. Buntz (Leipzig 1909) 134—143; vgl. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* I, CCXXIX—CCXXXVIII; de Goeje, *Memoire sur les Carmathes du Bahram et les Fatimides*² (Leide 1886) 189.

2) Maḡnizī, loc. cit. 142.13 ونحن اشباح فوق الامر والنس دون العقل وارواح في القديس نسخة ذاتية وايات النبوة نسبح وبركى s. ZA, XXII 343.

lich ihre Hofdichter voran¹⁾. Was sie von ihnen an übernatürlichen Qualitäten rühmen, ist nicht etwa als bewusste poetische Hyperbolik zu betrachten, sondern als Attribute, deren Anerkennung von den ismā'ilitischen Theologen für die Imame und von diesen selbst für sich dogmatisch beansprucht werden. *Abu-l-Kāsim ibn Hānī* nennt den Mu'izz, dessen Selbstschilderung wir soeben angeführt haben, „die Ursache der Welt (‘illat al-dunjā), die seinetwegen erschaffen wurde“; er sei „Quintessenz aus der Substanz der himmlischen Welt“ (ḡauhar al-malakūt); „er kennt das Mysterium Gottes, ohne darin unterrichtet worden zu sein“ (also infolge der ihm angeborenen übermenschlichen Natur) „von Gottes Wissen ist ihm nichts verborgen“ „die Offenbarung erhält erst durch ihn ihre unbestreitbare Bestätigung“, selbst „die ewigen Schicksalsbestimmungen werden durch seine Hände zugeteilt“²⁾.

Nicht viel sparsamer ist die Schmeichelei, die der südara-bische *‘Umāra al-Jemenī*, der längere Zeit am fātimidischen Chalifenhofe lebend und seine Gunst genießend seinem sunnitischen Bekenntnis in šāfi‘itischer Richtung nicht entsagte³⁾ — die Fātimiden duldeten den Sunnitismus in ihrer Umgebung⁴⁾ — noch am Vorabend des Sturzes der Dynastie dem

1) Auf einen fātimidischen Chalifen (wohl al-Ḥāfiẓ) scheinen sich auch die bei Jāḡūt ed. Margoliouth V 423 mitgeteilten Fragmente aus den Dichtungen des ‘Alī b. Muḡib ibn al-Šajrafī, zu beziehen, der unter dem Vezier al-Aḡḍāl b. Amīr al-ḡujūs in verschiedenen Ämtern diente.

2) ed. Kremer ZDMG, XXIV 491 (V v. 1.5); 492 (VI v. 2; VII v. 1); 493, 494 (VIII v. 4.5).

3) Die Angabe des Ibn Challikān nr. 361 (ed. Wüstenfeld IV 52,8) dass der letzte Fātimiden-chalif, al-‘Āḍid in seinem Fanatismus gegen die Sunniten إذا رأى شيئا استحلّ دمه ist demnach stark übertrieben.

4) Manche ihrer Vezire waren Sunniten. Im Ritual für die ‘Āsūrātrauer war der Fall vorgesehen, dass der Reichsvezir Sunnite ist (Abulmaḥāsīn, Annales II, 2 ed. Popper 310,14). Vom Anfang an wurden mit Ausnahme der offiziellen Rechtspflege, die natürlich im Sinne des ismā'ilitisch-šfi‘itischen Gesetzes geschehen musste, (Ibn Iḡāgar, Raf‘ al-iṣr ed. Guest 590,5) und den öffentlichen Kultusakten (aḍān), die sunnitischen maḍāhib toleriert (Maḡrīzī ed. Bunsz 69,9); über Stellung des ḡanefitischen madḡab unter den Fātimiden in Nordafrika s. meine Einleitung zu Le livre de Mohammed ibn Toumert (Alger 1903) 23; Verhältnis des fātimid. Vezīrs Ṭalā‘ī b. Ruzzik zum Iḡanefiten Ibn abī Ḡarāda,

letzten Herrscher aus derselben entgegenbringt. Die Vorzüge des Imam (er ist der letzte fāṭimidische Chalife al-^cĀḍid) seien in den göttlichen Offenbarungen rühmend geschildert, in der Thora, im Evangelium und im Koran. Was der Dichter in poetischer Form vorbringen könnte, sei in ungebundener Fassung durch Engel Gabriel schon längst verkündet worden ¹⁾. Die Halle der Imame sei die Kibla für die (rituelle) Kniebeugung und Prostration ²⁾ — also Objekt einer Adoration, die nur der Gottheit zukommt —; wer den Staub ihres Hofes küsst, erhalte einen Begriff von der Heiligkeit des Gotteshauses in Mekka ³⁾. Noch nach ihrem beschlossenen Sturz rühmt er die fāṭimidischen Chalifen — die er kannte, waren überaus jämmerliche Gestalten — in einem Gedicht, das ihn Saladin, der Vernichter des Fāṭimidentums, mit seinem Leben büßen liess, als „Imame, die als Licht erschaffen wurden aus dem reinen Gotteslicht, das nicht trübe wird“ ⁴⁾. Freilich ist es nicht recht erklärlich, wie ^cUmāra seinen sunnitischen Standpunkt mit solcher Rede in Übereinstimmung bringen konnte. Schon am Beginn seiner Berührung mit dem fāṭimidischen Hofe bezeichnete er den Chalifen — damals war es Fāʾiz — als *ma^cṣūm*, bei dem zu schwören eine verdienstliche Handlung sei ⁴⁾.

Auch ^cabbāsiden Chalifen werden allerdings von ihren Poeten ähnliche Rühmungen zugedacht ⁵⁾; sie sind jedoch in

Abulmaḥāsīn (ibid. 81,1). Baḡdādī, Farḡ 275 paenult. konstatiert für seine Zeit, dass die Aegypter (أهل مصر) es ist jedoch möglich, dass damit nur die Fostāṭer gemeint sind) unter fāṭimidischer Herrschaft weiter an der Sunna halten und dem in Kairo residierenden Herrscher (صاحب القاهرة) blos durch die Leistung der Steuern Unterwerfung bezeigen.

1) ^cOmara du Yemen, sa vie et son oeuvre ed. Hartwig Derenbourg I (Paris 1897) 306,4–6 (vgl. ibid. II 183ff. für die in der vorhergehenden Anmerkung behandelten Verhältnisse unter Talaʿi b. Ruzzik).

2) ^cOmara I 62,1.

3) ibid. 342,4.

4) ibid. 616,1.

5) z. B. Kultum b. ^cAmr an Harun al-raṣīd: „Was könnte der Lobende an dir noch preisen, da dir bereits die (göttliche) Offenbarung Heiligung und Reinigung zugerufen hat“ (Aḡ. NH 10,10, Taǧtūr. Kitāb Baḡdād ed. Keller, 162,3). Maḥmūd's Herrschaft sei „im Gesetz und im Zabur bezeugt“ (Maṣṣūdī, Murūǧ ed. Paris VI 440 paenult.); Taʿawīḥ an seinen Chalifen Naṣīr: „Bleib uns eine Kaba! zu deinem Tore mögen unsere Hoffnungen die kleine und die grosse

diesen Fällen als *hyperbolische* Schmeichelrede gedacht und machen auch im Munde ihrer Urheber keinen Anspruch auf dogmatische Bedeutung, während der fāṭimidische Imam in *wörtlichem* Sinne über die Sphäre gewöhnlicher Menschlichkeit emporgehoben werden sollte. Die fāṭimidischen Imame gelten den Anhängern als allwissend; sie wissen von allen Begebenheiten und ereigneten sie sich auch tausend Parasangen weit von ihrem Aufenthaltsort ¹⁾. In dem Formelbuch des *Šihāb al-dīn ibn al-ʿOmarī*, — das auch die Formeln der von den Bekennern der verschiedenen Konfessionen und islamischen Dissenters abzunehmenden Eide in der Weise enthält, dass der Schwörende für den Fall, dass er die Unwahrheit behauptet, als jemand betrachtet werden möge, der die Grundsätze seines Glaubens verleugnet ²⁾ — lässt man den Ismāʿīliten schwören: „wenn (ich) nicht (die Wahrheit sage), so habe ich den Kaddāḥ verleumdete und den ersten dāʿī als Sünder erklärt und habe gesagt, dass die Imame kein Wissen von der Zukunft haben und habe denen widersprochen, die ihm die Kenntnis der Ereignisse zueignen“ ³⁾. Die Imame seien die wahren „Gotteskalifen“. Nach der Schilderung der *ichwān al-ṣafā*, deren Zusammenhang mit der ismāʿīlitischen Bewegung ausser Zweifel steht ⁴⁾, besitzen die wahren Imame aus dem Hause des ʿAlī durch göttliche Eingebung das geheimnisvolle Verständnis der Konstellationen; dadurch seien

Wallfahrt vollziehen“ (taḥuǧǧu wa-taʿtamiru, *Dīwān* ed. Margoliouth 162,3). Es ist nicht bekannt, welchem Fürsten (in v. 9 des Gedichtes wird er als Abu-l-faḍl angeredet) die Ruhmesworte in einem Jugendgedicht des Mutanabbī (Reim *mā*) gelten:

„O König, dessen Substanz geläutert ist, vom Wesen des Herrschers der Oberwelt, erhabenster derer die erhaben sind,

Ein Licht gibt sich in dir als Göttlichkeit (lāhūtijjatan) kund, so dass du fast das dem Wissen Entzogene kennst“.

(*Dīwān* Mut. [ed. Kairo, Šerefiġe, 1308] II 298. Gegen viel geringere Hyperbeln hat als religionswidrige Rede Verwahrung eingelegt Kāḍī ʿIjād im *Šifā* (Sambul 1299) II 229—231.

1) *Kiṣṣās* 66,6 انه المطلع على كل ما يجري في العالم ولو على ألف فرسخ

2) s. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* 140, vgl. die jüdische Formel in *REJ* NLV, 3—5.

3) *Al-Taʿrīf bil-muṣṭalaḥ al-šarīf* (Kairo, maṭb. al-ʿĀšima, 1312) 158,4.

4) *Der Islam* I 22.

sie über alle Zauberei erhaben und von den Astrologen unabhängig, wie Moses, der die Zauberer des Pharao, wie Salomo, der die Ginnen überwältigte. Andere Könige seien den Astrologen ausgeliefert, die einander widersprechende Horoskope stellen; das Gotteschalifat der Imame stehe unter untrüglicher göttlicher Inspiration ¹⁾).

Für diesen untrüglichen Imam fordert nun die Bāṭinijja das bedingungslose *taḳlīd*. Zwar scheint die bāṭinitische Theorie selbst den unfehlbaren Spruch des Imam begrifflich nicht als Objekt des blossen *taḳlīd* betrachtet zu haben. Er solle vielmehr vom *taḳlīd* befreien. Ebenso wenig wie die Befolgung des göttlichen Gesetzes als solches betrachtet werden kann, könne dies auch von jenem gelten. Von der Zunge des Imam „gebe sich göttliche Inspiration kund“; was er ausspricht, ist demnach *naṣṣ*, unzweideutige Willensäußerung (ähnlich einem koranischen Spruch, einem göttlichen Befehl); seine blinde Befolgung gehöre nicht in das Gebiet des *taḳlīd* ²⁾). Natürlich gilt eine solche Distinktion den sunnitischen Theologen nichts.

Als Gegner jedes wie immer gearteten *taḳlīd*, musste dem Gazālī das Bāṭinijja-Wesen gerade in dieser Lehre, die sich erst vor kurzem als Kernpunkt ihres Systems herausgebildet hatte, mehr als jede andere sektiererische Abnormität innerhalb des Islams zuwider sein.

Schon in einem der älteren Produkte seiner theologischen Tätigkeit äussert er sich über *taḳlīd* im Zusammenhang mit der Bāṭinijja. In dem frühesten seiner Lehrbücher der Logik, das er abfasste, um den Leuten die Möglichkeit zu bieten, die in seinem Tahafut befolgte Methode und die philosophische Terminologie desselben zu begreifen, geht er in einem besonderen Kapitel auf die Widerlegung der Sophisten ein (في بيان خيال السوفسطائية). Am Schlusse derselben schliesst er jene, die die Zuständigkeit spekulativer Beweisführung (*burhān* und *naṣar*) in der Erkenntnis der Wahrheit ablehnen und aus-

1) Rasā'il ed. Bombay IV 351.

2) 'Omara du Yemen I. c. 108,3 v. u. والوحى ينطق عن لسانك : ibid. 199,2

أغنى عن التقليد نعم إمامه . والنص يطل عنه التقليد

schlieslich die durch ererbte Belehrung gewonnene Erkenntnis als Wahrheit anerkennen (taḳlīd), der Gruppe der Sophisten an. „Zu dieser Klasse — sagt er — gehören die Anhänger der *Bāṭiniyya unserer Zeit*. Sie werden getäuscht durch den Hinweis auf die Meinungsverschiedenheiten, die unter den der spekulativen Erkenntnis ergebenden (nuẓẓār) obwalten und werden aufgefordert, sich zum Glauben an die Nichtigkeit der Vernunftkenntnis, hingegen zum blinden Glauben an ihren unfehlbaren Imam, zu bekennen. Fragt man sie nun: woher schöpft ihr den Glauben an die Unfehlbarkeit eures Imam, da doch ein solcher Glaube nicht als *notwendige* Erkenntnis betrachtet werden kann? so gebrauchen sie eine Art spekulativer Beweismethode, die jedoch nur bei hypothetischen Folgerungen angewendet zu werden pflegt. Solche Argumentation wird nicht zweien vorgelegt, ohne dass sie darüber verschiedener Meinung wären. Jedoch in diesem Falle halten sie den Umstand, dass sie spekulative Argumente gebrauchen, die den Gegenstand von Meinungsverschiedenheit bilden, nicht als Beweis für die Hinfälligkeit derselben, während sie sonst in bezug auf spekulatives Verfahren, die daraus hervorgehende Meinungsverschiedenheit als Grund betrachten, es selbst als nichtig zu erklären. Solches und ähnliches Vorgehen verursacht Defekte der Vernunft und ist fast als Verrücktheit zu betrachten, obwohl man es nicht mit diesem Namen nennt. Aber der Verrücktheit gibt es verschiedene Arten ((¹والجنون فنون¹)). Die solchen Phantastereien nachhängen, sind viel zu geringfügig, als dass wir uns in eine Polemik mit ihnen einlassen möchten” ²).

3.

Er hat jedoch diese Zurückhaltung nicht lange bewahrt. Nach Abschluss seiner Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie wendet er sich — wie wir aus seinen Bekenntnissen (al-Munḳid) wissen — zum Studium der taʿlīmischen

1) Arabisches Sprichwort, Mohammed Ben Cheneb, Proverbes arabes I 182 n. 582; vgl. in einem bei Ġazālī, Ihjā II 160,1 angeführten Verse. Man hört es häufig mit dem Zusatz: اقلها اربعون

2) Miḡār al-ʿilm (Kairo maṭb. Kurdistān, 1329 ed. Ṣabirī al-Kurdi) 139.

Schriften und bald fühlt er die innere Nötigung, die Thesen der Bāṭinijja, mit besonderer Rücksicht gerade auf die *durch die zeitgenössischen Anhänger der Sekte ihrem ursprünglichen Lehrinhalt neu hinzugefügten Behauptungen* polemisch zu behandeln ¹⁾.

Die ursprüngliche Lehre der Bāṭinijja drehte sich zunächst um die Bearbeitung ihrer an die neuplatonische Emanationslehre und den iranischen Dualismus angelehnte Weltauffassung; um die zyklische Konstruktion ihrer Imamats-theorien; um ihre Theorie vom Fortschritt der Offenbarung; um die utilitarische Auffassung des alten Prophetentums; um die allegorische Deutung der heiligen Texte und religiösen Gesetze und die damit zusammenhängende Auflösung des islamischen Formalismus; um die spiritualistische Wegdeutung der positiven Glaubenssätze von jenseitiger Vergeltung und leiblicher Auferstehung. Daneben bestrebt sie sich das Vorurteil von der Praerogative der arabischen Rasse auszutilgen. Selbstverständlich nimmt auch in dieser ursprünglichen Lehre der Imam als Verkörperung des Weltintellektes die höchste, für andere Menschen unerreichbare Stufe im Wissen der geheimen Dinge ein ²⁾.

Aber die Theorie von der Zurückweisung der Berechtigung aller selbständigen Denktätigkeit (*raʿj* und *naẓar*) gegenüber dem allein berechtigten taʿlīm der hiezu ausschließlich kompetenten Lehrautorität des Imam war bis zum Auftreten des *Hasan b. Šabāḥ* (483/1090) nicht in den *Mittelpunkt* gestellt und zur Basis des bāṭinischen Kampfes gegen den gewöhnlichen Islam ausgestaltet. Erst H. b. Š. hat diese Lehre theoretisch entwickelt in einer persischen Schrift, deren Ideengang der gut unterrichtete Šahrastānī ³⁾ (469/1076—548/1153) bald

1) Munkid (Kairo, maṭb. Mejmehijje 1309, Sammelband) 15,14 وكان قد بلغنى

بعض كلماتهم المستحدثة اتى ولدتها خواطر اهل العصر لا على المنهاج المعبود عن سلفهم

2) Bagdadu, al-Farq bejn al-firak 286,4 v. u.: 292,6: 293,11.

3) ed. Cureton 150 152 دعوت الدعوة الجديدة ibid. 147,5 scheidet er zwischen
ولهم مقالات قديمة ومقالات جديدة دع اليها الحسن بن صباح في آخر المائة الخامسة.
دعوة صاحب الدعوة الجديدة ومقالاتهم القديمة vgl. Ibn Chaldūn I, 168,11

nach ihrem Hervortreten in verständiger Weise reproduziert. Erst von da ab scheint die Benennung *taʿlimijja* zur Bezeichnung der chorāsānischen Bāṭinijja in Anwendung zu kommen. Der mit ihrer Litteratur gut vertraute ʿAbdalkāhir al-Baġdādī (st. 429/1037)¹⁾ kennt in seiner erschöpfenden Auseinandersetzung über die B. und ihre Lehren²⁾ diese Benennung noch nicht, sowie er in ihrer Bekämpfung nur jene neuplatonischen, allegorischen, nihilistischen und šuʿūbitischen Lehren in Betracht zieht, aber von ihrer schroffen Zurückweisung des naẓar zu gunsten des taʿlim als ihrer *zentralen Doktrin* noch keine Kenntnis hat. Diese ist als entscheidende Devise der Sekte erst mehr als ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode hervorgetreten.

Für Ġazālī bildet diese zu seiner Zeit noch ziemlich neue Tendenz³⁾ den hauptsächlichsten Angriffspunkt gegen die Bāṭinijja. In seiner Polemik gegen die Sekte, welche die Veranlassung gegenwärtiger Mitteilung bildet, wird immer nur dieser Teil ihrer Lehre in den Vordergrund gestellt⁴⁾ gegen jene Theorien, in denen sie den Philosophen folgen und deren Widerlegung nicht Zweck seiner Streitschrift sei.

Sein innerer Drang, in dieser Richtung einem religiösen Bedürfnis der Zeit zu genügen, wurde gefördert durch den an ihn ergangenen Auftrag des Chalifen *al-Mustaẓhir*, ein Werk zu verfassen, durch das die Irrlehren der Bāṭinijja widerlegt und die Gläubigen vor ihren Schlichen und Listen gewarnt werden sollen. Durch diese seiner Neigung zuvorkommende Aufforderung war er auch von der Unschlüssigkeit darüber befreit, aus welchem Zweig der religiösen Wissenschaft er dem Chalifen ein litterarisches Produkt widmen solle, um die Pflicht der Dankbarkeit für die vielen Gunstbezeugungen, mit denen er von Mustazhir überhäuft worden war, zu erfüllen. Willig

1) Farḡ 267 unten, 277 paenult. 278,7 v. u. 2) ibid. 269 ff.

3) Er nennt sie im Mustazhirī fol. 206 (Text Nr. 8 Ende) u. ö. نايغة الزمان; in dem oben angeführten Passus aus Miḡār al-ʿilm spricht er gleichfalls von „den Anhängern der Bāṭinijja *unserer Zeit*“.

4) Speziell im 6. Hauptstück, aber auch sonst gelegentlich durch die ganze Schrift.

unterzieht er sich daher dem ehrenden Befehl des Chalifen, dessen Ausführung er als unerlässliche persönliche Pflicht (فرض عين) betrachtet „da doch wenige Leute an der Erdoberfläche leben, die in den Glaubenslehren so tüchtig wären, um dieselben durch demonstrative Argumente stützen zu können, um dieselben aus der Niederung der Vermutung und der Meinung zur Höhe der Gewissheit zu erheben“ ¹⁾. Die Bestrebung der Theologen seiner Zeit richtete sich — wie dies Ġazālī häufig betont — ²⁾ vorwiegend auf Fikḥ; für spekulative Forschung (naẓariyyāt) sei wenig Nachfrage.

Das im Auftrag des Chalifen verfasste Buch erhielt den Titel:

الْبُسْطُظْهَرِيُّ ³⁾ oder kürzer bloss كِتَابُ فَصَائِحِ الْبَاطِنِيَّةِ وَفَضَائِلِ الْمُسْتَظْهَرِيَّةِ.

Unter letzterem erwähnt es Ġazālī selbst, wo er in späteren Schriften darauf Bezug nimmt ⁴⁾.

4.

Ġazālī hatte in der Bekämpfung der Bāṭinijja zahlreiche Vorgänger. Die reiche Sektenlitteratur des Islams ⁵⁾ wird ja

1) Text Nr. 1.

2) z. B. Miḥār al-ʿilm 23,3 كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم الى الفقه بل متصورة عليه. 3) Denselben Nebentitel hat auch das vom Nizāmijja-Kollegen des Ġazālī *Abū Bekr al-Šāṣī* (st. 507/1113) demselben Chalifen gewidmete Buch *Ḥalīja ʿalawī fī mazaib al-nafāʾ* (Brockelmann I 391, Dahabī, Taḍkirat ḥuff. IV 38,10; über eine Gothaer Hdschr. s. ZDMG, LXIX 411,17) Irrtümlich gibt Abulmaḥāsīn II,2 ed. Popper 361,4, wo das Werk nicht erwähnt wird, den Namen al-Mustazhir dem Šāṣī selbst. Derselbe Gelehrte soll auch dem Sohn und Nachfolger des Mustazhir, al-Mustaršid billah ein Werk unter dem Titel *ʿUmḍa* dediziert haben; die Dedikationsbeziehung sei im Titel ausgedrückt, da der Chalife mit dem laqab *ʿUmḍa al-dīn wa-ʿUmḍa al-islām* ausgezeichnet wurde (Subkī, Ṭab. Saf. IV 291,15). Da dieser Chalife i. J. 512 d. H., also erst fünf Jahre nach dem Tode des Šāṣī den Thron bestieg, muss angenommen werden, dass Šāṣī die ʿUmḍa dem auch als Gottesgelehrten gerühmten späteren Mustaršid zu seiner Thronfolgerzeit, als ihn wahrscheinlich bereits jenes laqab schmückte, gewidmet habe.

4) Gosche verwechselt es in seiner Ġazālī-Abhandlung (Abhandl. der Berliner Akad. Phil. u. Hist. Kl. für 1858) 297 Anm. 22 mit dem ethischen Werk

جامع الحقائق 5) Die *Ṣuḥab al-milāt*, auf die sich Baġdādī, Farḡ 266,5 in bezug auf die Ursprünge der Bāṭinijja beruft.

an dieser Erscheinung nicht achtlos vorbeigegangen sein. Es wird u. a. — ich erwähne nur selbständige Streitschriften — eine anti-ismāʿilitische Widerlegungsschrift von *Abū ʿAbdallāh b. Rassām*¹⁾ genannt, über dessen Lebenszeit (aber sicher spätestens Anf. d. IV. Jhd.'s d. H.) wir nichts genaues wissen²⁾. Aus dem Ende des IV. Jhd.'s wird vom Grammatiker *Saʿd b. Muḥammed abū ʿOtmān al-Ġassānī al-Kajrawānī* ein ردّ على الملحدین verzeichnet. Šafadī zitiert vom Verfasser den Spruch: „das *taḳlīd* sei Defekt der Vernunft und Niedrigkeit der Gesinnung“³⁾. Der hervorragende Ašʿarite *Abū Bekr al-Bāḳillānī* (st. 403/1012) dem als prinzipiellem Gegner jedes taʿwīl⁴⁾ das Allegorisieren als besonders widerwärtig erscheinen musste, hatte ausser einer polemischen Schrift über die Lehrmeinungen der Karmāṭen⁵⁾ noch besonders eine „Enthüllung der Geheimnisse und Zerreißung der Hüllen“ (كشف الأسرار) gegen die Bāṭinijja gerichtet, welche Schrift er mit dem Nachweis des gefälschten Charakters der ʿalidischen Genealogie der aegyptischen Fāṭimiden beginnt⁶⁾, eine Bestrebung, für die gerade zu jener Zeit vom Chalifenhofe zu Bagdad die angesehensten Gelehrten in Bewegung gesetzt wurden.

Im Text der Druckausgaben des *Iḥjā* II 130,11 kommt bei gelegentlicher Erwähnung der Legitimität der Chalifenwürde in der ʿabbāsīdischen Dynastie und der Berechtigung der tat-

1) Fihrist 186,24; wird auch bei Maḳrīzī ed. Bunz 12,3 zitiert: في كتابه الذي ردّ فيه على الاسماعيلية unter dem Islam I 6.

2) Ich weiss nicht, ob eine von Abū Ḥātim b. Ḥibbān al-Bustī (st. 354/965) erwähnte Schrift في القرامطة (Muḳtabas V 471,6) in diese Reihe gehört.

3) Sujūṭī, Buġʿat al-wuʿāt 253,17.

4) Der Islam III 226 Anm. 6.

5) في مذاهب القرامطة. Ibn Ḥazm, Milal (ed. Kairo) IV 222 zitiert aus einem der letzten Teile dieses Buches ein bāb betitelt: ذكر جمل مقالات الدهرية.

6) Vgl. Subkī, Ṭab. Šāf. IV 192,17; de Sacy, Exposé CCCCXXXIX; ein Zitat bei Abulmaḥāsīn, Annales ed. Juynboll II, I, 447; ibid. III.1 ed. Popper 90,15. كشف اسرار الباطنية. Vgl. weiteres bei Becker l.c. 5, Fagnan im Centenario-Amari II 57.

sächlichen Handhabung der Regierung durch die den Chalifen huldigenden Sultane, eine Beziehung auf jenes Werk des Bāḳillānī in der Weise vor, als hätte Ġazālī den Stoff seines Mustazhirī ganz und gar aus der Schrift des Bāḳillānī geschöpft ¹⁾. Nun fehlt aber dieser Passus in dem dem Kommentator des *Murtadā al-Zabīdī* zugrunde liegenden Text ²⁾ und es ist nicht daran zu zweifeln, dass wir es dabei mit einem der zahlreichen Einschübe zu tun haben, die (in unserem Falle vielleicht mit unfreundlicher Absicht ³⁾) in den Text des Ihjā geschmuggelt und durch Abschreiber weiter überliefert worden sind ⁴⁾. Dafür spricht auch der den Zusammenhang in ungeschickt gedehnter Weise unterbrechende Charakter des Passus, sowie auch besonders die Erwägung, dass doch bei Ġazālī so viel Ehrlichkeit vorausgesetzt werden muss, dass er im Mustazhirī selbst das Verhältniss dieser Schrift zu der seines Vorgängers erwähnt hätte, wenn er so tief in ihrer Schuld gestanden hat, wie er es in jenem Ihjā-Passus etwas verspätet gestehen soll. Davon ist aber im Mustazhirī keine Spur. Ferner wird ja zur Zeit des Ġazālī die nur um ein Jahrhundert vorher erschienene Schrift des Bāḳillānī noch vorhanden und die an ein Plagiat grenzende Abhängigkeit des Mustazhirī von derselben nicht leicht zu verhüllen gewesen sein. Dann äussert Ġazālī — wie wir gleich sehen werden — seine Unzufriedenheit mit allen seinen Vorgängern; darin wäre ja auch Bāḳillānī inbegriffen, den weidlich ausgeplündert zu haben er im Ihjā-Passus bekennt. Endlich hat ja Ġazālī das Schwergewicht seiner Polemik auf eine erst nach Bāḳillānī aufgebrachte bāṭinitische Lehre gelegt und er konnte somit von diesem Vorgänger kaum in beträchtlichem Masse abhängig sein.

Ein Jahrhundert vor dem Chalifen Mustazhir hatte für

وقد ذكرنا في كتاب المستظهرى [المستنيط من كتاب كشف الاسرار وعنك الانسار] ¹⁾ تأليف الغاضى ابى الطيب فى الرد على اصناف الروافض من الباطنية ما يشير الى وجه المصلحة فيه. Snouck Hurgronje hat meine Aufmerksamkeit auf diese Stelle gelenkt.

²⁾ Ihjā al-sadat al-muttaḳim (ed. Kairo) VI 122,10; die in voriger Anmerkung in Parenthese gesetzten Worte fehlen.

³⁾ Vgl. ZDMG, XXXVIII 682.

⁴⁾ Vgl. H. Bauer, Die Dogmatik Al-Ghazali's (Halle 1912) 6.

einen seiner Vorgänger, den Chalifen al-*Kādir*¹⁾ der Muʿtazilit *ʿAlī b. Saʿīd al-Iṣṭachrī* eine Streitschrift gegen die Bāṭinijja verfasst²⁾, für die der durch seinen orthodoxen Eifer bekannte Chalife³⁾ dem heterodoxen Theologen sich in ungewöhnlicher Weise erkenntlich zeigte: er bewilligte ihm eine reichliche Jahresdotations, die er in Form einer dauernden Stiftung auch seinen Nachkommen zusicherte⁴⁾. So willkommen musste dem baḡdader Chalifen eine, wenn auch der ketzerischen Feder entstammende literarische Tat sein, durch die das gefürchtete Fāṭimidentum getroffen werden sollte. Es war ja derselbe Chalife, der die angesehensten ʿAliden von Bagdad zur Ausfertigung eines kollektiven Protestes gegen die Echtheit des ʿalidischen Anspruches der Fāṭimiden veranlasste⁵⁾.

Um dieselbe Zeit verfasste ein anderer Muʿtazilit, *Ismāʿīl b. Aḥmed al-Bustī*, der sich zu dem zejditischen Zweig der Šīʿa bekannte, eine Streitschrift gegen die Bāṭinijja, (كشف اسرار الباطنية), von der eine aus Südarabien stammende Handschrift im Besitze *E. Griffinis* in Mailand, der die Existenz dieser Schrift zuerst entdeckt hat⁶⁾, vorhanden ist.

Als Vorgänger des *Gazālī* kann auch noch der Grammatiker *Tābit b. Aslam* erwähnt werden, ein Šīʿit, der am Hofe von Aleppo⁷⁾ als Bibliothekar wirkte. Er verfasste Enthüllungen

1) Auch seinen Namen trägt der Titel eines ihm gewidmeten Werkes (al-*Kādirī*) über Traumdeutungskunst, Brockelmann I 244.

2) Abulmaḥāsīn II, 2 ed. Popper 118,9 صنف القادر الرد على الباطنية

3) Vgl. Muh. Studien II 65. Er verfasste auch einen dogmatischen Traktat (في الأصول), den man jeden Freitag vor der Versammlung der Traditionsgelehrten vortrug. Al-*Kādir* eröffnet die IV. ṭabaḡa der šāfiʿitischen Theologen bei Subkī Tab. Šāf. III.

4) حسبها من بعد على بنه 5) Maḡrīzī ed. Bunz 16. 6) ZDMG, LXIX 81.

7) Jedoch keinesfalls zur Zeit des Sejf-al-daula, den Sujūṭī — nachlässig wie so oft — als den regierenden Fürsten nennt; dieser starb 356 d. H., also mehr als ein Jahrhundert vor der hier berichteten Begebenheit. Im übrigen wäre der Hof der mit Ḳarmāten und Fāṭimiden sympathisierenden Ḥamdāniden in Aleppo (de Goeje, Mémoire sur les Carmathes 181. 183: vgl. Horowitz in Der Islam II 409ff., Sobernheim ibid. VI 95ff. und die wichtige Stelle, Jāḡūt ed. Margoliouth VI 30, penult.) für die Abfassung einer Schrift wie die des *Tābit* ein wenig geeigneter Boden gewesen. Aber zu jener Zeit war die Herrschaft dieser Dynastie bereits erloschen.

über die Anfänge der ismāʿīlitischen Propaganda und die bösen Zustände in dieser Sekte. Dafür ereilte ihn bald die Rache dieser Leute; sie schleppten ihn nach dem fātimidischen Aegypten, wo er um 460 ans Kreuz geschlagen wurde ¹⁾.

Von diesen vor-ġazālischen Streitschriften ist, wie es scheint, mit Ausnahme der des Bustī, über die wir wohl nähere Kunde von Griffini zu erwarten haben, keine erhalten geblieben. Sie gehören der Zeit vor Ḥasan b. Šabāḥ an. Das Urteil, das Ġazālī über seine Vorgänger fällt, führt zur Folgerung, dass ihm auch nach der Reform der Bāṭinijja entstandene polemische Schriften vorgelegen haben. Er ist jedoch mit der Art der Behandlung des bāṭinitischen Problems durch seine Vorgänger nicht zufrieden. In einem der einleitenden Abschnitte des Mustazhirī, in dem er über die von ihm selbst befolgte Methode eine überaus wortreiche Orientierung bietet, tadelt er an seinen Vorgängern besonders zwei Momente. Statt einer ins einzelne eingehenden, auf Beweise gegründeten Widerlegung der Irrlehren der Gegner schildern sie zumeist die *Geschichte* der Sekte seit dem Beginn ihres Auftauchens mit Nennung der Namen ihrer Emissäre in den verschiedenen Provinzen ihrer Verbreitung, und berichten über ihre Kämpfe in den vergangenen Zeiten. Dies gehöre — meint Ġazālī — in Geschichtsdarstellungen; Theologen haben auf die *religiösen* Interessen einzugehen und für die Wahrheit, die sie verteidigen, Beweise vorzutragen, nicht aber bloß Geschichten zu erzählen. Dieser Vorwurf soll wohl Darstellungen nach Art des Bāṭinitenkapitels im Kitāb al-farḡ des Baġdādī treffen, das Ġazālī zwar nicht zitiert, das ihm jedoch nicht unbekannt gewesen sein wird. Abū Maṣūʾir al-Baġdādī füllt seine polemische Darstellung der Bāṭiniten-Sekte (s. oben S. 13) in der Tat mit einer weitläufigen Erzählung von Begebenheiten aus, die Ġazālī lieber durch eine dogmatische Behandlung ersetzen möchte.

Dann findet er es überflüssig, nach Art seiner Vorgänger

1) Sujūṭī, Buġjat al-wuʾat 200 unten (nach Dahabī, was ich nicht kontrollieren kann): فقال الاسماعيلية هذا يفسد الدعوة لانه صنف كتابا في كشف عوارضهم وبيده

دعوتهم فعمل الى مصر فطلب في حدود ٤٦٠

auf die Thesen einzugehen, in denen die B., wenn auch zumeist in misverständlicher Weise, die Wege der Dualisten und Philosophen beschreiten, deren Lehren sie freilich verdrehen und fälschen. Er werde in seiner Streitschrift sich nur um die den Bāṭiniten eigentümlichen, sie im besonderen charakterisierenden Irrlehren kümmern und was sie mit anderen gemeinsam haben, bei Seite lassen ¹⁾).

Im Munkid legt er noch auf andere in seiner Polemik betätigte methodische Eigentümlichkeiten grosses Gewicht. Das Übersehen derselben durch seine Vorgänger, deren Verteidigung des orthodoxen Standpunkts er wegen ihrer Unzulänglichkeit als „die Hilfe eines törichten Freundes“ bezeichnet, habe vielmehr zur Stärkung der Position der Gegner beigetragen ²⁾. Erstlich weise er nicht, wie es seine Vorgänger tun, das Prinzip der durch eine unfehlbare (ma^ʿṣūm) Autorität erteilten Belehrung (ta^ʿlīm) als der sichersten Quelle der Erkenntnis *a limine* zurück. Er gestehe vielmehr *im Prinzip* die Richtigkeit dieser Anschauung zu; beziehe sie jedoch auf die durch zuverlässig bezeugte Traditionenfolge (tawātur) dokumentierte Belehrung durch den Propheten ³⁾, in Verbindung mit dem darauf gerichteten Nachweis, dass der Imam der Gegner aller Bedingungen der unfehlbaren Lehrautorität ermangele. Ferner könne selbst die Belehrung des Propheten nicht alle im Laufe der Zeit auftauchenden unvorhergesehenen Fälle des gesetzlichen Lebens einschliessen; bei solchen habe,

1) Texte Nr. 2.

2) Munkid 16,4 ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها
 وضرر الشرع من. vgl. Tahāfut al-falāsifa (Kairo 1303) 4,7 v. u. الى هذه الدرجة
 ينصره لا بطريقه أكثر من يظعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل
 Diese Stelle ist in hebräischer Übersetzung zitiert bei Isak ^ʿArāma עקירת
 והחוק הנמשך לתורה במי שעיון בה: 6b (Pressburg 1849) Einleitung I
 שלא כדרכה יהיה רב מהחוק הנמשך במי שיטעון ויחלוק עליה כדרכה והנה
 זה הוא כמי שיאמר שהאויב (שהאזהב. ed.) המשיכו הוא טוב מהאזהב הכסול

3) Dasselbe betont er auch im Kistās 22,8: ¹⁾ ذلك ايضا اعرفه بالتعليم ولكن من
 امام الائمة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلعم فاني وان كنت لا اراه فاني اسمع
 تعليمه الذي تواتر الى تواترا لا اشك فيه فاني قائل ايضا بالتعليم vgl. ibid. 99 ult.

nach der Lehre des Propheten selbst, das *ig'tihād* der befugten Autoritäten einzusetzen, wodurch freilich nicht *sichere* sondern nur *hypothetische* Erkenntnis (ẓann) erreicht wird. Sichere Belehrung müsse übrigens nicht schlechterdings von einem „Unfehlbaren“ ausgehen. Beispielsweise werden hiefür angeführt die auf Vernunftschlüssen beruhenden Feststellungen oder die mathematischen Wahrheiten, die Praemissen, die zu mathematischen Folgerungen führen und andere auf dem Wege der Spekulation zu ergründende Vernunfttatsachen, für die die Belehrung unerlässlich ist, die jedoch nicht eben von einem „Unfehlbaren“ erteilt wird. Vielmehr könne in diesen Fällen der kompetente Lehrer in allen anderen Beziehungen „der sündhafteste und verlogenste Mensch sein“ ¹⁾. Da nicht alle Menschen in gleichem Maasse befähigt sind, die Praemissen in einer Weise zu ordnen, dass sie zu sicheren Schlüssen führen, sei darin die Leitung eines Lehrers erforderlich, der seinerseits diese Kunst wieder durch Belehrung sich angeeignet hatte. Von der Notwendigkeit eines unfehlbaren Lehrers könne dabei nicht die Rede sein. Vielmehr höre nach erfolgter Belehrung der Vorzug des Lehrers vor dem Schüler in bezug auf den Gegenstand des Unterrichtes auf.

Es kann hier die Klausel nicht übersehen werden, die Ġazālī dieser Auseinandersetzung hinzufügt: „Dasselbe gilt vom Lehrer des Lehrers bis dass wir mit dem Ursprung des mathematischen Wissens bei einem (in seiner Anerkennung) durch Inspiration und Wunderübungen unterstützten Propheten anlangen ²⁾. Jedoch nachdem Gott die Wissenschaft des Rechnens unter den Menschen verbreitet hatte, ist für ihre Aneignung ein unfehlbarer Lehrer unnötig geworden. Dasselbe gilt ohne Unterschied von allen anderen durch Vernunftoperation zu erreichenden Erkenntnissen“ ³⁾.

Ein anderer methodischer Fehler, den er seinen Vorgängern in der anti-batānītischen Polemik zum Vorwurf macht und der

1) Mustazhiri fol. 41a ff. (Texte Nr. 12).

2) Im Munkid 27,6 lässt er auch die ersten Ärzte durch Propheten belehren:

يجب فيها تقليد الأطباء الذين أخذوها من الأنبياء الذين أطلعوا بغضبة أسوة على

خو من الأنبياء

3) Texte Nr. 17.

die Erfolglosigkeit des theologischen Kampfes gegen sie mit verschuldet habe, ist dieser. Sie beschränken sich darauf, den Einwürfen der Gegner weitschweifige Antworten entgegenzusetzen, die dem allgemeinen Verständnis nicht schnell zugänglich sind und zum Mundtotmachen der Gegner auch nicht ausreichen. Man müsse sie vielmehr *ad absurdum* führen, indem man die These, die sie bestreiten, gegen sie kehrt (kalb)¹⁾ und ihnen nachweist, dass sie ohne dieselbe ihre eigene Lehre nicht aufrechterhalten können²⁾. Man müsse ihnen dartun, dass sie bei dem Beweis ihrer Lehren über die Vorzüge ihres Imam ohne spekulative Gesichtspunkte (naẓar), deren Anwendbarkeit zur Ergründung der Wahrheit sie prinzipiell bestreiten, nicht von der Stelle kommen. Die Anwendung dieser polemischen Methode wird im Munkid an der Grundthese der Bāṭiniten ausführlich aufgezeigt, in einer Weise, dass nach Ġazālī's Zuversicht „wenn auch ihre ersten und letzten sich zusammentäten um eine Antwort darauf auszudenken, ihnen dies unmöglich wäre“³⁾. Auch aus unseren Textbeilagen (besonders Nr. 12) können wir sie bei jedem gegebenen Fall als eins der schneidigsten Kampfesmittel Ġazālī's kennen lernen. Das sechste Kapitel des Mustazhiri ist speziell ihr gewidmet. Auch in der oben aus dem Mi'jār angeführten Stelle hat er die Bāṭiniten wegen dieses durch ihr System ziehenden Widerspruches als die verwerflichste⁴⁾ unter allen ketzerischen Sekten gekennzeichnet. „Du findest keine andere, deren Lehren durch sich selbst zerstört werden. Ihre Parteilehre ist die Ablehnung des naẓar und die Wegdeutung des Wortsinnes (der heiligen Texte) mit dem Anspruch auf Allegorien, während doch alles, worauf sich ihr leeres Gerede erstreckt, entweder auf selbständige Ergründung (naẓar) oder auf (positive) Überlieferung (naql)⁵⁾ hinausgeht. Dabei erklären sie jene für unzuständig, diese zerstören sie dadurch, dass sie für das (überlieferte) Wort eine andere als die seinem Sinne entsprechende Deutung

1) Vgl. Ḳazwīnī ed. Wüstenfeld II 355,10.

2) Die Formel ist: *قد انتلب عليهم انقلابا عظيم* vgl. Texte S. 17, 19.

3) Munkid 18,17.

4) Vgl. Ihjā II 291,8 v.u.

5) Gemeint ist die blindlings angenommene Belehrung des unfehlbaren Imam.

zulassen. So haben sie denn nichts, woran sie sich halten könnten“¹⁾).

5.

Die Veranlassung, dem Ġazālī die Abfassung der antibāṭinitischen Schrift aufzutragen, ergab sich aus der steigenden Besorgnis, die durch die Verbreitung der bāṭinitischen Bewegung im Volke erregt wurde, indem die Emissäre durch listige Suggestion und durch eine wohlausgeklügelte Anlockungsmethode immer mehr Anhänger für die Anerkennung des in Aegypten thronenden fāṭimidischen Imam — um diese Zeit war es *al-Mustanṣir* — warben. Die Erfolge ihrer Propaganda konnten gerade um die die Regierungsjahre des Mustazhir umgebende Zeit nicht übersehen werden. Noch war die Basāsīrī-Bewegung, aus der das ʿabbāsīdische Chalifat nur durch das helfende Eingreifen der Seldschuken knapp errettet werden konnte, nicht vergessen. Und noch nach der Niederwerfung derselben im ʿIrāk, konnte die Propaganda mit Erfolg selbst in die heiligen Städte Mekka und Medina dringen und bis nach Transoxanien ihre Wühlarbeit betreiben; nur durch kluge List gelang es dem Fürsten Boghra Chān den Erfolg der Arbeit für die Anerkennung des fāṭimidischen Chalifen zu vereiteln²⁾. Auch in Syrien konnte noch 490 der Versuch gemacht werden, die Anerkennung von Mustanṣir's Nachfolger, al-Mustaʿlī durchzusetzen³⁾, Ereignisse, die zur Zeit der Thronbesteigung Mustazhirs ihre Schatten vorauswarfen. Dazu kam noch der Terrorismus, den die Bāṭiniten durch Meuchelmorde

1) Mustazhiri fol. 26a: وعند هذا ينبغي ان يعرف الانسان ان رتبة هذه الفرقة اخس من رتبة كثر فرقة من فرق الخلل اذ لا تجد فرقة تنفرد مذهبها بنس المذهب سوى هذه اذ مذهبها ابطال النظر وتغيير الالتفات عن موضوعاتها^{a)} بدعوى الرموز^{b)} وكثر ما يتصور ان ينطلق^{c)} به لسانهم^{d)} ايمّ نظر او نقل ايمّ النظر فقد اطلوه وائمّ اللفظ^{e)} فقد جوزوا ان يراد باللفظ غير موضوعه فلا يبقى لهم معتقدهم.

2) Ibn al-Aṭir, Kamil ad ann. 436 ed. Bulak IX 105.

3) ibid. ad ann. 490 ed. Bulak X 100.

Im Exzerpt des Saṭībī (s. unten) sind folgende Varianten:

اللفظ^{a)} لسانهم^{d)} تنطلق^{c)} الرموز^{b)} موضوعهم^{e)}.

an den ihnen unbequemen Männern, darunter Stützen des Reichs, verübten. Zu der politischen Beängstigung gesellte sich selbstverständlich auch in hervorragender Weise die religiöse Besorgnis. Der konfessionelle Nihilismus, der die Grundlagen des Islams zersetzende Allegorismus, den die Emissäre dem Volke ebenso wie den Gebildeten stufenweise eingaben, musste den Vertretern der islamischen Glaubensstreue als die gefährlichste Bedrohung der Religion erscheinen. Diese Besorgnis hat nach innen das Aufkommen einer Art Bāṭiniten-*riechei* zu Folge. Der angeschene Dogmatiker al-Kijā al-Harāsī, Lehrer an der Nizāmijja in Bagdad wird gerade um die Zeit, in der wir uns mit der Schrift Ġazālī's befinden, allerdings infolge einer komischen Namenverwechslung ¹⁾, auf Befehl des Seldschukensultans unter dem Verdacht des Bāṭinismus eingekerkert; nur die Intervention des in Glaubenssachen maßgebenden Chalifen al-Mustazhir konnte seine Enthaftung bewirken ²⁾. Wegen desselben Verdachtes lies der Seldschukensultan Muḥammed im Jahre 500 vier Personen seines eigenen Hofstaates hinrichten ³⁾. Die Abwendung der Gefahr musste als umso dringender erscheinen, als sich die Erfolge der bāṭinitischen Propaganda bis in die niedrigsten Klassen der Bevölkerung erstreckten. Auch die ersten Versuche der Bāṭinijja, die Propaganda der Karmāten, hatten ja zuallererst im Bauernvolke Wurzel gefasst. Ebenso insinuierte sich die aus ihr hervorgegangene Wühlarbeit nicht nur den denkenden Kreisen, denen sie die theoretische Basis verlieh, das ihnen lästige Gesetz- und Fabelwerk abzuschütteln ⁴⁾,

1) Subkī, Ṭab. Šāf. IV 282.

2) Ibn al-Aṭīr X 120 unten, Abulmaḥāsīn II 2 ed. Popper 325,5; 356,18.

3) Ibn al-A. ad ann. 500 ed. Būlāḳ X 165.

4) Wie unverhüllt die Aufhebung der Gesetzlichkeit in diesen Kreisen gelehrt wurde, zeigt uns am besten das كتاب تأويل الزكاة des Ġaḥfar Maṣṣūr al-Jemānī (Leidener Hschr. nr. 1971, Amīn nr. 248), das mehr als eine Allegorisierung des Zakātgesetzes in ismāʿilitischem Sinne enthält (z. B. fol. 35 Allegorie der Himmelfahrt Muhammeds, 254 die der Joseferzählung, 400 die der Grabesprüfung etc.). Die diese Allegorien verwerfen, seien gar nicht Muslime: fol. 143 فابان ان اهل الظاهر غير مسلمين ما لم يعتقدوا التأويل فهذا دليل على بطلان الظاهر المعرّى من الباطن اذ لا يقوم الظاهر الا بالباطن ولا يصحّ التزويل الا بالتاويل لانه من تمسك بالتزويل

sondern auch dem gemeinen Volk, das sie in schlauer Weise für den von ihnen erstrebten Umsturz zu gewinnen und durch schreckliche Eidesverpflichtung festzuhalten verstanden.

In der Schrift, die uns hier beschäftigt, legt Gazālī des öftern Gewicht auf die volkstümliche Verbreitung der Bāṭinijja. Beispielsweise entschuldigt er einmal die für die Denkenden unnötige Weitschweifigkeit seiner Darstellung eines Lehrstückes damit, dass die Orientierung des durch die Schliche der zeitgenössischen Bāṭiniten irregeleiteten Volkes eine eingehendere Erörterung als nötig erscheinen lässt¹⁾. Und diese Irreleitung erschien um so gefährlicher als die Anhänger der Sekte es verstehen, ihr wahres Wesen nach aussen hin durch zweideutiges Benehmen zu verdecken und durch scheinbare Unterwürfigkeit dem strafenden Schwert zu entgehen, um ihr Unwesen um so kühner zu treiben sobald sie keine Ursache haben Beunruhigung zu befürchten²⁾.

بغير علم منه بتأويله فاتّما يخلصه عن حده ويبدّله ويحرّفه كما قال جلّ اسمه بحرّفون الكلم
Über die Auf-
hebung der Gesetzlichkeit, fol. 104: ان الذهب من امثال انعام المهدي صاحب دور
الجزء وخاتم دور الدنيا وفتح باب الآخرة وانها ميثل بالذهب لانه علينا سلامه صاحب
الظهور ومبطل الشرائع كلها ومُسقط ظاهر النطق والعمل به ومُظهر علم التأويل
غالق باب التوبة وفتح باب الجزء الذي fol. 123 wird der Mahdī bezeichnet als
يُظهر الباطن بعد ستره ويكشفه بعد إسراره فيكون دوره دور علم بلا عمل لانه يزيل
الاعمال ويبطل الشرائع ويسقط الظاهر وتكليفه بظهور التأويل الذي هو من فعل القلب
تبطل fol. 320: zur Zeit des Mahdi
الشرائع والعمل اذ كان لكن ابتداء انتهاء ،

فهذا حصر هذه الشبهات وهو ارث: (1) Must. fol. 654 (Schluss des sechsten Kapitels):
عند المحقق من ان يقتصر في حلّها الى كبر هذا ادخل ولكن اغترار الخلق به
وظهور التليس في هذا الزمان يتقاضى (بمعنى) هذا اكشف ولا يصحح والله تعالى
يوقتنا للعمل والعلم بمه واطفه ،

(2) In der einleitenden Doxologie der Schrift gibt Gazālī folgende Charakteristik
ihres Verhaltens: فنشكر الله الذي وقّفتنا للاعتراف بدينه اعلان وإسراراً مسدداً
للاقياد لحكمه إظهاراً وإدراكاً ولم يجعلنا من ضلال الساطية الذين يظهرون باللسان إنراراً
ويصمرون في الجنان غمادياً وإدراكاً ويحملون من الدور أقماراً معتمدين في الدين دنواً

Wir begreifen aus diesen Symptomen, dass es zu den frühesten Regierungsverfügungen des eben antretenden Chalifen al-Mustazhir gehörte, Ġazālī, der sicherlich als die grösste theologische Autorität der baġdader Hochschule anerkannt war, zu einer Streitschrift gegen die Bāṭinijjagefahr zu veranlassen. Wir stimmen der Vermutung *Duncan B. Macdonalds* bei, dass die kurz vor seinem Regierungsantritt (487) erfolgte Besitzergreifung der Festung Alamūt, dieser Hochburg der bāṭinitischen Propaganda der Tat, durch Ḥasan b. Šabāḥ (483), die einen Wendepunkt in der Tätigkeit der Bāṭinijja bedeutet, den Entschluss des Chalifen zur Reife brachte ¹⁾.

Ġazālī, der dem Wunsche des Chalifen freudig Folge leistete, bekennt sich — wie wir gesehen haben — demselben für seine Gunstbezeugungen zu tiefem Dank verpflichtet. Diese Gunstbeweise haben wohl sicherlich in der Zeit, als Mustazhir noch erst Anwärter des Chalifenthrones war, an Ġazālī sich betätigt. Dass der grosse Theolog auch vor dem Regierungsantritt des Chalifen zu seinem gelehrten Hofstaat gehörte, folgt auch daraus, dass er einen Platz in der Umgebung des antretenden Chalifen einnimmt, als dieser nach dem Tode seines Vaters und Vorgängers al-Muktadī gewohnheitsgemäss die Kondolenzcour (الجلوس في العزاء) abhält ²⁾. Der Auftrag zur Abfassung der Schrift und die Vollziehung desselben durch Ġazālī kann nur unmittelbar nach dem Regierungsantritt des Chalifen erfolgt sein. Dies folgt aus den in Betracht kommenden chronologischen Verhältnissen. Al-Mustazhir besteigt den Chalifenthron im Muḥarram 487. Im Monat Du-l-ka'da 488 verlässt Ġazālī Baġdād, um sich fern vom Getriebe der Welt dem Šūfīleben zu weihen. In die kurze Zwischenzeit fällt demnach die Abfassung der antibāṭinitischen Streit-

ووفارا ويمتقبون من المظالم اوزارا كانهم لا يرجون لله وقارا (Sure 71,12) ولو خاطبهم
دعاة الحق ليلا ونهارا لم يزدتهم دعاءهم الا فرارا فاذا اظن عليهم سيف اهل الحق آثروا
الحق ابنا واذا انقشع عنهم ظله اصررو واستكبروا استكبارا،

1) The Life of al-Ghazzālī, with special references to his religious experiences and opinions, in Journ. of the American Oriental Society (1899) XX, 87.

2) Ibn al-Aṭīr l.c. ad ann. 486. ed. Būlāq X, 86.

schrift. In derselben wird der fāṭimidische Chalife al-Mustanṣir (regierte 427—Ende 487) als der von den Bāṭiniten anerkannte Imam genannt ¹⁾.

Die Abfassung dieses Traktates muss demnach im letzten Regierungsjahr jenes fāṭimidischen Chalifen erfolgt sein. Es scheint das letzte Werk des Ġazālī aus seiner ersten baġdader Periode zu sein. Man kann ferner nicht übersehen, dass Mustazhir bei seinem Regierungsantritt erst im Alter von 16 Jahren und 2 Monaten stand. Einem so jungen Mann gilt die im 9. Abschnitt des Traktates gespendete Ruhmrede ²⁾ des sonst nicht eben liebedienerischen Gelehrten, der dabei allerdings die Jugend des Chalifen hervorhebt und ihm die Pflicht wissenschaftlicher und ethischer Vervollkommnung ernstlich ans Herz legt.

6.

Das Mustazhirī ist die früheste aber nicht die einzige Schrift, in der sich Ġazālī die Bekämpfung der Bāṭiniten zur Aufgabe stellte. Die Betätigung dieser Bestrebung hat er noch späterhin wiederholt als wichtig erachtet.

Er selbst erwähnt fünf Schriften, in denen er Polemik gegen die Bāṭinijja führte ³⁾. In der Liste seiner Werke bei Subkī ⁴⁾ erscheint jedoch noch ein anderer, in Ġazālī's Aufzählung nicht enthaltener anti-bāṭinitischer Titel مواهم الباطنية mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass diese Schrift mit dem Mustazhirī nicht zu verwechseln ist (وهو غير المستظهري في الرد عليهم). Vielleicht ist dieselbe identisch mit einem ⁵⁾ قواصم الباطنية ومنتظرهم, welches man, freilich in einer pseudo-ġazālischen Schrift (سرّ) العالمين وكشف ما في الدارين von ihm zitieren lässt ⁶⁾. Eine biblio-

1) Fol. 18a (Texte Nr. 6): fol. 34a allgemein als المتصدى للإمامة بمصر. Die fāṭimidischen Chalifen als Imame der Bāṭiniten im Text bei Griffini ZDMG, LXIX 87,5ff.

2) Einen poetischen Lobredner fand dieser Chalife am Omajjaden-Sprößling Abu-l-Muẓaffar al-Abrwāḥ (st. 507/1113) in den 'Irākijjāt seines Diwāns (s. Brockelmann I 253 nr. 6). 3) Muḥīd 19,4—7. 4) Tabak. Šāf. IV 116,15.

5) Auf انتقام bezieht sich Ġazālī im Kistās 58,1.

6) Vgl. Buch von Wesen der Seele 12^r.

graphische Schwierigkeit bereitet auch das unter seinen anti-bāṭinitischen Schriften als aus 12 Abschnitten bestehend ¹⁾ erwähnte *منصل الخلاف*, das jedoch nach Subkī's Titelangabe ²⁾ die Methodik des *ḵijās* zum Gegenstande hat. Es ist jedoch leicht möglich, dass in diesem Werk die Beweisfähigkeit des *ḵijās* mit Rücksicht auf die Zurückweisung des *naẓar* durch die Bāṭiniten dargestellt ist. Auch im *Ḵiṣṭās* erörtert er die fünf Methoden der „Wage der Wahrheit“ zu dem Zwecke, die Bodenlosigkeit des *taḵlīd* der Bāṭiniten zu erweisen.

Ausser diesen selbständigen Schriften hat Ġazālī auch in seinem grossen Uṣūl-Werk *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* ³⁾ Gelegenheit gehabt, demselben polemische Exkurse gegen die Bāṭiniijja einzuverleiben. Auch dazu gab ihm ihre Ablehnung des persönlichen *ig̃tihād* und ihre Forderung des absoluten *taḵlīd* Veranlassung ⁴⁾.

Von den erwähnten Schriften des Ġazālī sind uns nur zwei erhalten: die früheste, die den Gegenstand gegenwärtiger

1) *Ḵiṣṭās* 58,1; 86,8.

2) Ibid. Z. 18 *منصل الخلاف في اصول القياس*.

3) Dies Werk schrieb Ġazālī nach der Rückkehr von seiner Ṣūfiwanderung, während er für kurze Zeit sich dazu verstand, wieder öffentliche theologische Vorträge zu halten, deren Gegenstand der Inhalt des *Mustaṣfā* bildete. Das *Ih̄jā* lag bereits fertig vor; ebenso bezieht er sich von seinen jüngeren Schriften auf *Fejṣal al-tafrīḡa* (I 185,1) sowie auch auf sein logisches Kompendium *Miḥakk al-naẓar*, aus dem er (zusammen mit dem *Miṣṡār al-ʿilm*) einen Auszug giebt (I 10—55). Hingegen finden wir keine Bezugnahme auf *Ḵiṣṭās*, wozu er in seiner Darstellung der Deduktionsmethoden wiederholt Gelegenheit gehabt hätte. Daraus folgt, dass *Ḵiṣṭās* eines der spätesten Werke des Ġazālī ist. Von seinen Altersschriften werden darin *Ih̄jā* (65,6) *Miḥakk* (69,3; 74,6), und *Ġawāhir al-Ḵurʿān* (63 ult. 65,6; 83,2; 94,8) zitiert.

4) II 387,4: *التقليد هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقا الى العلم لا في*
الاصول ولا في الفروع وذهب المحشوية والتعليمية الى ان طريق معرفة الحق التقليد وان
ذلك هو الواجب وان النظرية والبحث حرام ويدل على بطلان مذهبهم مسالك الخ
folgen die Widerlegungsbeweise; ibid. 369,8 in der Beantwortung des gegen
das ig̃tihād erhobenen Einwurfes, dass zwei muḡtahidūn in derselben Frage ein-
ander widersprechende Entscheidungen treffen: نعم هذا السؤال يحسن من منكرى
الاجتهاد من التعليمية وغيرهم اذ يقولون اصل الاجتهاد باطل لادائه الى هذا النوع من
التناقض وجوابه ما ذكرناه ونقابله على مذهبه ايضا بما لا يجد عنه محيصا،

Mitteilung bildet, und die späteste, der er den Titel *al-Ḳisṭās al-mustaḳīm* gab. Ġazālī verweist (immer unter dem gekürzten Titel *al-Mustaḳhirī*) auf diese Schrift einigemal in seinen späteren Werken: in der bereits erwähnten Stelle des *Ḳisṭās* (58,2); im *Iḳtiṣād fi-l-iʿtikād* ¹⁾, wo er seine Imamats-theorie im Sinne der im neunten Abschnitt des *Mustaḳhirī* entwickelten Grundsätze zusammenfassend darstellt; an zwei Stellen des *Iḥjā*, von denen er in der einen die Zurückweisung der allegorischen Interpretation von Koranstellen an einigen Beispielen demonstriert ²⁾, in der anderen auf die im *Mustaḳhirī* (fol. 95^b Texte nr. 22) entwickelte Betrachtung über die durch die Absetzung eines ungeeigneten Fürsten eintretenden Wirrnisse verweist ³⁾; endlich im *Munḳid*, wo er in der Aufzählung seiner zur Bekämpfung der Bāṭinijja verfassten Schriften auch dieses *Mustaḳhirī* erwähnt ⁴⁾.

7.

Von eigenen Werken beruft sich Ġazālī in gegenwärtigem Traktat auf sein *Tahāfut al-falāsifa*. Nur dies Werk kann gemeint sein, wenn er sich auf die durch ihn bereits vollzogene Widerlegung einiger Ansichten der Aristoteliker (Sphaerenintellekte ⁵⁾, psychologische Deutung der Propheten-gabe ⁶⁾) bezieht (vgl. unsere Anmerkungen zu den betref-

1) *Iḳtiṣād* 107,7 v.u. وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف في الرد على الباطنية

2) *Iḥjā* I 36,7 v.u. Vgl. I 275 unten, wo er der gutgemeinten homiletischen Korananwendung der Prediger (wuʿāz) in der Benutzung von 20,25.45 (unter Firʿaun sei das Herz des Menschen zu verstehen) die exegetischen Absichten der Bāṭinijja als willkürliches tafsīr bil-raʾj entgegenstellt. Übrigens übt ja Ġazālī selbst nicht nur in seinen mystischen Schriften, in denen er ihr freien Lauf lässt, gerne solche homiletische Allegorie, z. B. die Erklärung von 13,18 im *Iḥjā* I 101,20. Vgl. die Anwendung der Koranverse 4,4.5 im *Mizān al-ʿamal* 175 und die Erklärung des Traditionsspruches, dass kein Engel in ein Haus eintritt, in dem sich ein Hund befindet, *ibid.* 149. Diese Erklärungen sind in ihrer Methode von der verpönten bāṭinitischen kaum verschieden.

3) *Iḥjā* II 130,11 وقد ذكرنا في الكتاب المستظهرى ما بشر الى وجه المصلحة فيه (vgl. oben S. 16¹⁾). Auf diese beiden Zitate im *Iḥjā* hat mich Snouck Hurgronje hingewiesen.

4) s. oben S. 263.

5) Fol. 19^b Texte Nr. 7.

6) *ibid.* Nr. 8.

fenden Textstellen). Er beruft sich ferner im allgemeinen und ohne Bezeichnung der Titel auf seine Schriften über *Fikḥ-Wissenschaft*. Deren hatte er während seiner ersten baḡdader Periode bereits mehrere verfasst, von denen einige auf die Methoden der Kontroverse über die Differenzen der Fuḡahā bezügliche — (eine Disziplin für die er in der späteren Periode seines theologischen Entwicklungsganges nur harte Worte der Geringschätzung hat) im Miʿjār al-ʿulūm¹⁾ mit Angabe der Titel erwähnt sind. Von seinen Werken über uṣūl al-fikḥ, zitiert er namentlich seine Schrift *Šifā al-ʿalīl*²⁾. Dort habe er erschöpfend behandelt die Frage: inwiefern die Abschwörung eines früheren Glaubensbekenntnisses berücksichtigt werden könne bei Leuten, die es für erlaubt halten, aus Rücksichten auf ihre Selbsterhaltung den innerlich auch weiter festgehaltenen Glauben aus Furcht vor der strafenden Hand des verfolgenden Feindes in äusserlicher Weise zu verleugnen (taḡijja).

Diese Schrift des Ġazālī ist in den zugänglichen Sammlungen als irgendwo vorhanden nicht nachgewiesen. Dem Kommentator des Ihjā, al-Murtaḍā al-Zabīdī (st. 1791) hat sie vorgelegen³⁾. Ihr voller Titel lautet bei H. Ch. IV 54 nr. 7604: شفاء الغليل في القياس والتعليل⁴⁾; dieser Titel sowie die aus der Einleitung exzerpierte Inhaltsangabe belehren uns über die Absicht des Werkes: die korrekte, methodische Anwendung der *Analogieschlüsse*⁵⁾ in der Gesetzeswissenschaft zu regeln. Ein anderes Exzerpt aus der Einleitung des Buches ist in einer von Griffini beschriebenen Handschrift der Ambrosiana in Mailand⁶⁾ mitgeteilt.

Bei Brockelmann I 422 (nr. 23) wird ein mit diesem Buch

1) 23,5ff. vgl. ibid. 101,6 u. كتبنا المصنعة في خلافيات الفقه Von den dort erwähnten Werken ist keines als vorhanden nachweisbar.

2) Texte Nr. 25, fol. 79a.

3) Ithāf al-sāda I 3 paenult.; 42,3.

4) Subkī, Ṭabaḡ. Šāf. IV 116,8 gibt den Titel: شفاء الغليل في مسائل التعليل.

5) Vgl. z. B. ein Zitat daraus über قياس الطرد nach dem Waraḡāt-Kommentar des Ibn al-Firkāḡ in meinen Zāhiriten 184 Anm. 4.

6) I Manoscritti sudarabici di Milano, in RSO III 99 (wo Z. 6 v. u. lies: التباد Koran 40,34).

nicht identisches *الغليل* (auch hier richtig *الغليل* zu lesen), das über Fälschungen in Thora und Evangelium handelt, als Schrift des Ġazālī verzeichnet. Wie ich aus einer Mitteilung Dr. O. Rescher's erfahre, der so gefällig war, die Hschr. A.S. 2246 darauf hin in Stambul für mich einzusehen, wird im Titel des betreffenden Teils des Bandes ausdrücklich der Lehrer des Ġazālī, Abulma'ālī al-Ġuwejnī Imām al-ḥaramejn als Verfasser genannt.

Ġazālī zitiert in seinen Werken nicht gar oft die Schriften anderer Autoren. Er tut es auch im *Mustazhirī* nicht. An zwei Stellen verweist er auf *Euklid*: das einmal in einem Beispiel dafür, wie aus richtigen Praemissen sichere Konklusionen abgeleitet werden (gleichschenkliges Dreieck) ¹⁾, das anderemal verweist er zusammen mit jenem ersten Beispiel auf Euklids Demonstration über den Sektor (*الشكل القطاع* = *τομεύς*) ²⁾. Wenn Menschen, die keine Ahnung von Rechenkunst haben, — sagt er — diese Lehrsätze nicht begreifen, so sei dies ein Beweis dafür, dass sie stumpfsinnige Leute sind, denen man nicht beikommen könne, wenn sie aus richtig aufgestellten Syllogismen abgeleiteten Schlüssen Zweifel entgegenzusetzen; es sei am besten, solche Leute sich selbst zu überlassen und ihnen nicht weiter Rede zu stehen. Der Unverstand beschränkter Leute in bezug auf Wissenschaften, Künste und Gewerbe könne nicht als Beweis gegen die Richtigkeit der Grundlagen dienen, auf denen diese Dinge beruhen ³⁾.

1) Texte Nr. 12 (fol. 38a).

2) ZDMG. XXXV 299,3 v.u.; ein Werk darüber von Tābit b. Kūrā, Fihrist 272,13, ein späteres bei Brockelmann I 474,8 v.u. Über die Bedeutung des terminus *شکل* ZDMG l.c. 285: vgl. *اشکال افلیدس*, Ġazwīnī ed. Wüstenfeld II 385,12, de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes* 228,7.

3) Fol. 60a: *فان قال قد بقي لي شكّ عُرِفَ به بلادته وسوء فهمه وقُطِعَ الطمعُ عن رُشدك وليس هذا بأوّل ما يدرك فَنُخَلِّيهِ (فَنُخَلِّيهِ = فَنُخَلِّهِ ط) (Hschr. o. P. Variante) وهو كمن [لم] يدرك علم الحساب فنذكرنا له الغوامض من مقدّمات الحساب من الشكّل القطاع الذي هو في آخر كتاب افليدس فلم يفهمه لبلادته بل في الشكل الأوّل الذي مصمونه اقامة البراهين على مثلث منساوي الاضلاع فلم يدركه عرفنا ان مزاجه ليس بمنجمل*

8.

Das Mustazhirī scheint in der islamischen Welt nicht viel Verbreitung gefunden zu haben. Es waren Schriften ganz anderer Art, aus denen man Belehrung bei Ġazālī suchte. Mit dem Schwinden der Nachfrage hörte es auf, die Kopisten zu beschäftigen. Murtaḍā al-Zabīdī scheint das Buch nicht gesehen zu haben, er setzt seiner Erwähnung in der Aufzählung der Ġazālī-Schriften das bei ihm sonst übliche وهو عندي nicht hinzu¹⁾. Auch das Kīṣṭās erhielt sich im Verkehr nicht wegen der darin enthaltenen Bekämpfung der ta'limijja, sondern als Abhandlung über *logische Methodik* in der Theologie; als solche konnte es stets auf hohes Interesse rechnen. In der Tat wird es von Ibn Ṭumlūs aus Alcira in Spanien (st. 620/1223), einem verehrenden Anhänger des Ġazālī, in der Einleitung seines Werkes über Logik²⁾ neben Mi'jār al-'ilm, Miḥakk al-naẓar und den einleitenden Kapiteln des Mustafā den Werken des Ġazālī über Logik beigeordnet.

In diesem Verhältnis scheinen auch *Zitate* aus dem Mustazhirī nicht häufig vorzukommen. Eine frühe Beziehung auf dasselbe finden wir bei dem Mystiker Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī, der sich auch sonst gerne mit den Werken Ġazālī's, den er als al-Imām Abū Ḥāmid zu erwähnen pflegt, beschäftigt hat³⁾.

هذا العلم الدقيق فليس كل خلقه تتحمل العلوم بل الصناعات والحرف فهذا لا يدل على فساد الأصل،

1) Ithāf al-sāda II 43,3.

2) S. den Aufsatz Palacios' in Revue Tunisienne (1908) XV, 474—479. Den betreffenden Text teile ich in einem anderen Zusammenhang mit.

3) z. B. Futūḥāt makkijja (Kairo 1329) I 93,8 الامام ابو جامد الغزالي في كتبه: er nimmt wiederholt Bezug auf die von den Gegnern hart angegriffene These des Ġazālī ليس في الإمكان ابداع ممّا كان in der Einleitung des Werkes (4,4 v.u.) und ibid. I 552,17. — In seinen Ausfällen gegen die Überwucherung des kalām und des gīdāl, namentlich die materiellen, auf Rangsucht ausgehenden Ziele ihrer Vertreter حب الدنيا وطلب الجاه والرياسة ibid. I 325) sowie die Disputiersucht der فقهاء زماننا (ibid. IV 459,12) scheint er auch im Wortlaut durch ähnliche Kritik des Ġazālī gegen jene Kreise beeinflusst zu sein. — Ibn al-ʿArabī beschäftigt sich in Verein mit seinen Genossen mit dem Studium des Ihjā:

Indem er feststellt, dass durch die allegorische Interpretation der Gesetze deren äusserer Sinn nicht aufgehoben wird, führt er als die Bekenner der gegenteiligen Lehre die in verschiedenen Richtungen entfaltete Bāṭinijja an, die vom äussern Sinn der Gesetze nichts übrig lassen und in extremer Weise alles *ẓāhir* verwerfen. Dabei verweist er auf das *Mustaẓhirī* des Ġazālī als Schrift, in der diese Lehre ihre Widerlegung gefunden hat ¹⁾).

Ferner finden sich Stellen aus dieser Schrift des Ġazālī bei einem anderen andalusischen Schriftsteller, dem aus Xativa stammenden, später in Granada lebenden *Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Lachmī al-Šāṭibī* (st. 790/1388). Derselbe ist Verfasser eines sehr scharfsinnigen Uṣūl-Werkes, dem er ursprünglich den Titel gab: *عُنْوَانُ التَّعْرِيفِ بِأَصُولِ التَّكْلِيفِ*, dem er aber infolge eines in der Einleitung erzählten Grundes die Benennung als *كتاب الموافقات* vorzog, in welcher die Ausgleichung angedeutet werden sollte, die der Verfasser zwischen der mālikitischen Richtung (*maḥab* Ibn al-Kāsim), der er selbst angehörte, und der des Abū Ḥanīfa unternahm. Er ist in vielen Beziehungen von Ideen des Ġazālī durchdrungen, namentlich in der scharfen Verurteilung des *taḳlīd* ²⁾ und der Betonung des *ig̃tihād*; dies wird wohl der Grund der Gunst sein, die von Vertretern einer freisinnigen Theologie seinem in der Litteratur

وكان بعض اصحابي والجماعة في انظارى لكونهم كانوا يشغلون على باحياء علوم الدين
(ibid. IV 12,18).

1) *Futūḥāt* I 334,8 v.u.: وَبَغَتْ طَائِفَةٌ ثَالِثَةٌ ضَلَّتْ وَأَضَلَّتْ فَاخَذَتْ الْاِحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ وَصَرَفَتْهَا فِي بَوَاطِنِهِمْ وَمَا تَرَكَتْ مِنْ حُكْمِ الشَّرِيعَةِ فِي الظُّوَاهِرِ شَيْئًا نَسَبُوهُ إِلَى الْبَاطِنِيَّةِ وَهُمْ فِي ذَلِكَ عَلَى مَذَاهِبٍ مُخْتَلِفَةٍ وَقَدْ ذَكَرَ اِذَا مَامَ أَبُو حَامِدٍ فِي كِتَابِ الْمُسْتَظْهَرِ لَهُ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ شَيْئًا مِنْ مَذَاهِبِهِمْ وَبَيَّنَّ خَطَأَهُمْ فِيهَا gegen Bāṭinijja auch ibid. IV, 7.

2) Nichtsdestoweniger tadelt er die Unabhängigkeit des Ibn Ḥazm von lehrenden Autoritäten: وَهَذَا الْوَجْهُ وَقَعَ التَّشْنِيعُ عَلَى ابْنِ خَزْمِ الظَّاهِرِيِّ وَانَّهُ لَا يَلْزَمُ الْاِخْذَ عَنِ الشُّيُوخِ وَلَا تَأْدَبَ بِأَدَابِهِمْ وَبَصَدَّ ذَلِكَ كَانَ الْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُونَ كَلَامَهُ اِذْ رُبِعَ وَاشْبَاهُهُمْ (ed. Kazan I 51,8 v.u.).

sonst nicht beachteten Werke ¹⁾ zugewendet wird. Es ist zuerst in Tunis 1302/1885 in vier Bänden herausgegeben worden; einen Nachdruck veranstaltete unter den Publikationen der Šabāḥbibliothek in Kazan der dortige muhammedanische Gelehrte Mūsā Ġār Allāh 1327/1909 mit Hinzufügung einer Einleitung in türkischer Sprache. Die Umstände der Zeit, in der ich mit der Abfassung gegenwärtiger Studie beschäftigt bin, haben mir den Zugang zu ersterer Ausgabe nicht ermöglicht; auch vom kasaner Druck liegt mir nur der erste Band vor. Meine Kenntnis von den Beziehungen dieses Šāṭibī auf das Mustazhirī gründen sich auf Auszüge, die aus dem Kapitel الاعتصام der Muwāfaḳāt in der arabischen Zeitschrift al-Manār unlängst ²⁾ erschienen sind. Was al-Šāṭibī unter der Aufschrift غلاة الباطنية وغلالة المتصوفة ohne Bezugnahme auf eine Quelle darlegt, war leicht als fast wörtliches Exzerpt aus dem fünften Kapitel des Mustazhirī (über allegorische Koranerklärung und Zahlenkombination), zu erkennen. Darauf folgt ein Passus über den Charakter der Bāṭinijja ³⁾, an dessen Spitze zwar Ġazālī als Quelle erscheint, aber ohne Nennung des Titels der Schrift, dem das Zitat wörtlich entnommen ist. Es ist wohl einerseits die energische Polemik gegen taḳlīd und die entschiedene Stellungnahme für das zu seiner Zeit in den Hintergrund gedrängte iġtihād, die das Interesse des Šāṭibī auf diese Schrift

1) Ein anderes Werk von ihm u. d. T. المحوادث والبدع wird zitiert bei 'Alī al-Kāri im Kommentar zum Šifā des Kādī 'Ijād (Stambul 1299) II 494 (vgl. ZDMG, LXI 74 Anm. 2); es ist jedoch möglich, dass damit ein Kapitel der Muwāfaḳāt gemeint sei. Dieser al-Šāṭibī, dessen Name bei Brockelmann fehlt, ist mit seinem seit 1885 im Druck erschienenen bedeutsamen Werke in die Gesch. d. arab. Lit. II 83—85 einzufügen.

2) Jahrg. XVII (1332 d. H.) 273—275.

3) Bezugnahme auf dieselben auch ed. Kazan I 46,9ff. Indem Šāṭ. bei Gelegenheit der Bewertung der verschiedenen Arten wissenschaftlicher Beschäftigung zum Schluss von den ganz und gar wertlosen und unnützen Dingen handelt: ومثال هذا القسم ما اتجمله الباطنية في كتاب الله من اخراجه عن ظاهره وان المقصود وراء هذا الظاهر ولا سبيل الى نياله بعقل ولا نظر وانها يُنال من الامام المعصوم تقليدا لذلك الامام واستنادهم في جملة من دعاوهم الى علم الحروف وعلم النجوم. Man erkennt auch hier leicht den Einfluss der im Mustazhirī häufig wiederkehrenden Ausdruckweise des Ġazālī.

des Ġazālī gelenkt haben; andererseits die von ihm betonte Tatsache, dass noch „in den jüngsten Zeiten“ Angriffe auf das Gesetz in der Art der bāṭinitischen Irrlehren mit ganz vernunftwidrigen Resultaten auftauchen, und der (dadurch verursachte) Riss gar weit ist für den, der ihn zusammenfügen wollte ¹⁾. Damit ist wohl die in seiner Heimat weitverbreitete Šūfī-Schule des Andalusiers Ibn al-ʿArabī mit ihrer ausschweifenden Allegoristik gemeint.

9.

Unsere Mitteilungen über dies Werk des Ġazālī sind auf die im November 1912 durch das British Museum erworbene Hschr. (Or. 7782) gegründet, die einzige die vom Mustazhirī bekannt ist. Sie umfasst 111 Blätter zu je 17 Zeilen, 18.8×15.1 cm. und wurde im Rabīʿ II d. J. 665 d. H. (Januar 1267) angefertigt ²⁾. Sie entbehrt fast durchgehends der diakritischen Punkte. Vom Anfang fehlt eine Seite; auch fol. 4b (fehlen 9 Zeilen unten), 5a (fehlen 10 Zeilen u.) 16a (fehlen 6 Zeilen u.) weisen Textlücken auf. Der fol. 3b beginnende Text ist von kundiger Hand nach einer guten Vorlage sorgfältig korrigiert und mit zwei anderen Handschriften, deren eine mit ح, die andere mit ط bezeichnet ist, kollationiert worden. Die aus diesen Exemplaren notierten Varianten sind in der Regel interlinear eingetragen. Anscheinend von anderer Hand sind am Rande hin und wieder kurze Hinweisungen und Inhaltsangaben angefügt. Ein, übrigens auch in der Einleitung des Verfassers gegebenes Kapitelverzeichnis (fol. 2b) ist von späterer Hand vorangestellt.

¹⁾ Ibid. ولقد اتسع الخرق في الازمنة المتأخرة على الرافع فكثرت الدعاوى على الشريعة بامثال ما ادعاه الباطنية حتى آل ذلك الى ما لا يعقل على حال فضلا عن غير ذلك ،

²⁾ Kolophon: ثم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد ادولم والاخرين وعلى اله الطيبين الطاهرين وفع الفراع منه يوم السبت لستة عشر يوما حلب من شهر ربيع الاخر سنة خمس وستمائة وسنة ،

Ich habe Herrn H. F. Amedroz dafür zu danken, dass er mich im Januar 1914 mit einer photographischen Reproduktion der Handschrift beschenkt und mir dadurch das Studium des Werkes ermöglicht hat.

Bei der Stellung, die dem Ġazālī in der Islamlitteratur zukommt, habe ich es nicht für überflüssig gehalten, vom Inhalt dieses Unikums Kenntnis zu geben. Von einer kompletten Edition desselben glaubte ich absehen zu sollen. Dieselbe habe ich im folgenden Abschnitt durch eine summarische, die scholastischen Einzelheiten nur andeutende Darstellung des Inhaltes mit Hinzufügung einiger daran geknüpfter Bemerkungen ersetzt. Nur eine Auswahl der charakteristischen Stücke ist teils, soweit sie kürzere Stellen betrifft, in den Fussnoten zu gegenwärtiger Abhandlung, teils, wenn es sich um gedehntere handelt, in den Beilagen im Text mitgeteilt worden. Bloss Kap. 8 und 9 sind im vollen Umfang ediert. Die diakritischen Zeichen sind durchweg von mir hinzugefügt; nur hie und da habe ich in den Noten auf die handschriftliche Textgestalt einzelner Worte hingewiesen. Sonst hätte fast für jedes Wort ein „s.p.“ beigesetzt werden können.

Professor Snouck Hurgronje hat der Arbeit fortdauerndes Interesse zugewandt. Seine Revision der im Anhang gegebenen Textmitteilungen sowie seine Teilnahme an der Korrektur gegenwärtiger Publikation kann ich mit Dank als Mitarbeit an derselben anerkennen.

II.

ANALYSE DES INHALTES DES KITĀB FAḌĀ'IH AL-BĀṬINIJA.

I. fol. 5b—7a. الباب الاول في الإعراب عن المنهج الذي استنهجته في
هذا الكتاب

Ġazālī bereitet hier auf die Methode seiner Darstellung vor: er werde nicht nur für die der philosophischen Betrachtung zugänglichen Leser apodiktische Demonstrationen und dialektische Beweise vorbringen, sondern in Anbetracht des allgemeinen populären Bedürfnisses, auch auf rhetorische Argumente eingehen, wenn ihn dies auch dem Tadel der Fachphilosophen aussetzte; auch in der stilistischen Redaction werde er die Mitte halten zwischen Weitschweifigkeit und Wortkargheit ¹⁾).

Der Kern seines Werkes sei die Aufstellung von Beweisen für die Unantastbarkeit des geheiligten, durch die Familiengemeinschaft mit dem Propheten gerechtfertigten Imamates des Mustazhir; seine Beweisführung werde sowohl auf Vernunftschlüsse als auch auf religionsgesetzliche Argumente gegründet sein ¹⁾).

II. fol. 7a—11a الباب الثاني في بيان التاهيم والكشف عن السبب
الباعث لهم على نصب هذه الدعوة وإفاضة هذه البدعة

Über die verschiedenen Bezeichnungen der Sekte und die Motive ihrer Propaganda.

¹⁾ Texte Nr. 2.

Im Laufe der Zeiten seien zur Benennung der Bāṭiniten zehn Namen in Anwendung gewesen: ¹⁾

⁷الباطنية ⁶والفرامطة ⁵والفرمطية ⁴والخرمية ³والخر [مدينة] ²والاسماعيلية ¹والسبعية
¹⁰والتعليمية ⁹والبحرة ⁸والبابكية. Erklärung dieser Benennungen. Man

hat die Sekte, deren Anhänger von den Gegnern der Übung der schändlichsten Verbrechen ³⁾, der Billigung des schrankenlosen Libertinismus, namentlich auch der Zulassung des geschlechtlichen Kommunismus beschuldigt werden ⁴⁾, mit antiislamischen, sogar auch vorislamischen Bewegungen mit kommunistischer Tendenz identifiziert ⁵⁾.

Trotzdem er selbst sowohl im Titel als auch im ganzen Verlauf dieses Buches die Bezeichnung der Gegner als *Bāṭinijja* ⁶⁾ gebraucht, findet er als die dem Charakter *der*

1) Vgl. 7 Benennungen bei Īgī, *Mawāḳif* ed. Soerensen 348, wo nr. 3. 5. 10 nicht erwähnt sind, und für nr. 4 die Form *الخرمية* gegeben ist mit der Motivierung *لأباحتهم المحرمات والمحارم*

2) Zu beachten ist die Form *السبعلة* s. v. a. die Zugehörigkeit zur Ismā'īlijja bei Chazragī, *History of the Resūlī Dynasty of Jemen* ed. Muhammad 'Asal (Gibb-Series) I 436, 10 *وتظاهر بترك السبعلة 437.2: وكان... من رشح في السبعلة* und *الدخول في مذهب السنة*

3) Vgl. die Schilderung bei Muṭahhar, *Kitāb al-bad' wal-ta'riḥ* ed. Huart, IV 6—8; de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* I, CNC f. Über die Grundlosigkeit solcher Schilderungen s. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* ² 159f.

4) Eine Beschuldigung, die der Fanatismus in aller Welt den gegnerischen Sekten angedichtet hat. Man lese nur, welche Fabel in *allerjüngster* Zeit der aufgeklärte Türke Scherif Pascha von den die jungtürkische Bewegung unterstützenden Dönme's in Salonichi allen Ernstes erzählt in *Mechroutiette* Nr. 52, 6. Jahrg. (1914) 16.

5) Auch Mas'ūdī, *Prairies d'or* VI 188,2 verwechselt sie mit den Churramijja (zugleich Anhänger des Abū Muslim).

6) Natürlich im Sinne von *Allegoristen*; fol. 7b *فانما لقبوا بها لدعواهم ان* *لظواهر القرآن والاخبار بواطن تجرى في الظواهر مجرى الملب من القشر وانها بصورها* *تورم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية وشي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات الى* *حقائق خفية*. Zu *قشر* und *لب* oder *لباب* vgl. Baḡdādī, *Farḡ* 287 ult. Ibn Tufejl

zeitgenössischen Bāṭinijja (s. oben S. 13) am besten entsprechende Benennung die als *taʿlīmijja*, unter welcher er sie auch im *Munqid* und im *Ḳistās mustakīm* behandelt. Dieser Name schliesst nämlich ihre vorwiegendste Bestrebung ein: die Propaganda der (autoritativen) *Belehrung* und die Ablehnung der selbständigen Meinung, sowie die Verpflichtung, dem unfehlbaren Imam blinde Folge zu leisten und ihn in bezug auf die pflichtgemäße Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit und die Befolgung seiner Leitung mit dem Propheten auf die gleiche Rangstufe zu setzen ¹⁾).

Der diese Propaganda einleitete, ist nach übereinstimmender Meinung aller, die über ihre Lehren berichten, eine Person gewesen, die jede positive, auf einen Propheten zurückgeleitete Lehre ablehnte. Ihr ersehntes Ziel geht auf die Abstreifung jeder positiven Religion aus. Sie holten den Rat von Maḡūs, Mazdakiten, ketzerischen Dualisten, und vielen Anhängern der alten Philosophen ein, mit denen sie ein Vorgehen ergründeten, durch das sie sich von der Herrschaft des Islams befreien könnten. Sie bekennen sich, freilich nicht öffentlich, zur Leugnung des Schöpfers, zur Verpönung des Propheten als Lügner; sie verwerfen den Glauben an Auferstehung und Rückkehr zu Gott. Die Propheten allesamt halten sie für Schwindler und Gaukler ²⁾ (مُخْرَقُونَ مَتَنَسَّوْنَ), die zu herrschsüchtigen Zwecken die Leute mit allen möglichen Arten von Zauberei überlisteten (يَسْتَعْبِدُونَ الْخَلْقَ بِمَا يَجْلِبُونَهُ إِلَيْهِمْ مِنْ فَنُونِ الشَّعْبَةِ) (والزرق). Auf diese Weise habe sich die Herrschaft Muhammeds und des Islams in alle Welt verbreitet, so habe man unsere Vorfahren vergewaltigt und sich aller Güter bemächtigt. Nicht durch offenen Krieg — so dachten sie — können jene ge-

bei Marrākoʿī, History of the Almohades ed. Dozy 174,10. Ġazālī, Ihjā I 101,8 v. u. 102,3. Porta Mosis ed. Pococke 174,4 انّ في التوراة لبّ وقدر

1) Fol. 96 وهذا القلب هو الألبق بباطنية هذا العصر فان يعولهم الكثير على الدعوى الى التعليم وإبطال الرأي وإيجاب اتباع ائمة المصوم وتزيله في وجوب التصديق والافتداء به منزلة رسول الله صلعم.

2) Vgl. Farḡ 279 ult. 288,4.

stürzt werden, sondern nur durch Überlistung. Eine offene Aufforderung, sich unseren Lehren anzuschliessen, würden die Leute schroff zurückweisen. Der beste Weg ihnen beizukommen sei der, dass wir den Anschluss an die törichteste ihrer Parteien vorschützen, jener, die am meisten bereit ist, jeder möglichen Albernheit Glauben zu schenken: die Partei der Rawāfiḍ. Durch unser äusserliches Bekenntnis zu derselben können wir uns in Sicherheit setzen und ihre Sympathien gewinnen, indem wir über die Vergewaltigung und Erniedrigung klagen, die man dem Geschlecht des Propheten zugefügt hat. Auf diesem Grund können wir dann zur Bekrittung ihrer eigenen Vorfahren vorwärtsschreiten und sie in ihren Überlieferungen wankend machen, so dass das Tor ihrer Rückkehr zum Gesetz verrammelt und es uns leicht werde, sie schrittweise zur Abstreifung der Religion hinüberzuleiten. Bleibt ihnen bei alledem noch ein Rest von koranischem Gesetz und sonstigen Traditionen, an denen sie ihrem Wortsinne nach festhalten, so bringen wir ihnen bei, dass jenseits des äusseren Wortsinnes Geheimnisse und tiefere Bedeutung liegen; dass es Kennzeichen der Toren sei, sich durch den äusseren Sinn täuschen zu lassen, hingegen das der Vernünftigkeit den Glauben an den inneren Sinn zu knüpfen (وان أمانة الأحق) (الانخداع بظواهرها وعلامة الفطنة اعتقاد بواطنها) dieser aber sei mit unseren Glaubenssätzen identisch. So können wir dann durch List stufenweise alle Parteien zu uns herüberziehen, indem wir uns als ihre Helfer ausgeben. Sodann haben wir es als zweckdienlich gefunden, unter dem Vorwande, er gehöre zur Familie des Propheten, einen Mann aufzustellen, der uns in der Durchführung unserer Lehre behülflich sei. Er sei der wahre Chalife des Propheten, dem alle Welt Gehorsam schuldig sei. Er sei von Gott aus *immun* gegen Sünde und Fehltritt (معصوم من الخطأ والزلل من جهة الله). Sie sind klug genug ihre Propaganda weit weg vom Wohnsitze dieses Chalifen zu betreiben, damit durch seine Nähe nicht der Schleier gelüftet werde, dass es vielmehr infolge räumlicher Entfernung dem Aspiranten unmöglich werde, in die persönlichen Verhältnisse und das wahre Wesen dieses Mannes einzudringen. Alles dies

hat den Zweck, dass sie zur Herrschaft gelangen, sich Güter und Heiligtümer der Muslime aneignen, an ihnen Rache üben durch den in bezug auf sie gehegten Glauben und dadurch was sie an Tücke und Blutvergiessen und allen Arten von Übel über sie verbreiten. Dies ist Prinzip und Endzweck ihrer Sache.

III. الباب الثالث في درجات حيلهم وسبب الاغترار

بها مع ظهور فسادها.

In diesem Kapitel werden die sukzessiven Stufen aufgezählt, in denen mit Anwendung von List und Klugheit die Anwerbung der Menschen für die Sekte der Bāṭinijja erfolgt. Es sind *neun* Stufen. Die Reproduzierung ihrer Namen und der Erklärung ihrer Bedeutung halte ich hier für überflüssig, da sie im wesentlichen aus der Darstellung Baḡdādī's im Kitāb al-farḡ 282,6 ff. und Īḡī's in den Mawāḡif ed. Soerensen 350,5 ff. genügend bekannt sind ¹⁾. Die Abweichungen reduzieren sich auf wenige unbedeutende Einzelheiten. Die erste Anwerbungsstufe hat bei Farḡ die Benennung التفرس, bei Īḡī الرزق والتفرس (fol. 11a) ²⁾ الذوق والتفرس. Ich denke nicht, dass das erste Wort aus الذوق korrumpiert sei, vielmehr wird letzteres eine Korruption aus der bei Ġazālī voraussetzenden Lesart الزرق, *Gaukelei*, sein. — Die zweite Stufe (التأيس) wird bei Ġazālī etwas eingehender behandelt ³⁾ als im Farḡ; die dritte (التشكيك) erfährt im letzteren (291,10—293,9) eine speziellere Darstellung als bei Ġazālī (fol. 12b). Die vierte Stufe (التعليق) ⁴⁾ ist im Farḡ (286 ult.) ganz kurz mit der fünften, bei Īḡī mit der vorhergehenden dritten zusammengefasst. Die Abnahme des Initiations-Eides und seine Formel (fünfte Stufe الرّبط) wird im Farḡ 288,5 ff. unabhängig vom Zusammenhang

1) Vgl. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* I Introd. LXXIV—CLX.

2) Sowohl in der ed. Soerensen Lc. als auch in der ed. Stambul (1266) 627,23.

3) Texte Nr. 3. 4) Texte Nr. 4.

dieser Stufen mitgeteilt. Der Text des Eides¹⁾ ist im wesentlichen bei beiden gleich; Ġazālī hat jedoch in einzelnen Fällen den Sinn nicht berührende Erweiterungen der Phrasen. Wo Farkḡ 289,5 v. u. مائة حجة hat, gibt die Eidesformel bei Ġazālī ثلاثين حجة. Zum Namen der neunten Stufe (السلخ) wird in unserer Handschrift noch die ح-Variante المسخ mitgeteilt. Nach der Leistung des schweren Eides beginnt auf der sechsten Stufe des تدليس die stufenweise Einführung des Aspiranten in die Prinzipien der Bāṭinijja. Man beginnt damit, ihm beizubringen, dass die Unwissenheit durch die Autonomie verursacht wird, die die Menschen ihrer Vernunft und ihren untereinander widersprechenden Meinungen zueignen, und dass sie sich abwenden von der Belehrung durch die Auserwählten Gottes und seine Imame, die die Zeltpflocke der Welt und die Stellvertreter des Propheten sind, denen Gott die verborgenen Geheimnisse seiner Religion anvertraut hat. Ihnen ist der innere Sinn jener äusserlichen Symbole bekannt. So bestreben sie sich, die Leute von den beiden Erkenntnisquellen, der Vernunft und der Überlieferung (Schriftbeweis) abwendig zu machen. Sie wollen ihnen beibringen, dass das Äusserliche das Falsche, der innere Sinn aber so subtil sei, dass er nicht nach dem Geschmacke der grossen Masse ist. Die Wahrheits-sucher seien eben eine kleine Minderheit. Sie spekulieren hiermit darauf, in den Leuten die Sucht zu erregen, sich über die grosse Masse zu erheben und zur Élite gerechnet zu werden. Verfängt dies Mittel nicht, so nennen sie imponierende Namen von angesehenen Männern, die sich im geheimen bereits zur Bāṭinijja bekennen, freilich immer solcher, die sehr weit vom jeweiligen Schauplatz der Tätigkeit dieser Missionare entfernt sind, so dass es nicht möglich ist, sich von der Wahrheit ihrer Behauptung zu überzeugen; ebenso wie ihr Imam genug weit entfernt weilt, damit seine Umstände und sein Treiben

1) Vgl. de Sacy CXXXVIII—CXLVII. Der ميثم الباطنية bei Griffini, I manoscritti arabi della Biblioteca Ambrosiana I nr. 60 (am Schluss), RSO 1910, 576 (SA 32).

den Aspiranten nicht aus Erfahrung bekannt werden könne ¹⁾
 ²⁾

In acht Klassen fasst Ġazālī die Leute zusammen, bei denen die listige Werbearbeit jener Missionare Aussicht auf Erfolg hat. Allen voran scheint er (der Anfang des Paragraphen stand auf dem fehlenden Teil von fol. 16a) jene zu stellen, denen die Neigung zur *Menschenvergötterung* eigen ist, wie denn eine Unzahl von Menschen 'Alī als den Gott des Himmels und der Erde, den Herrn der Welten verehrt ³⁾. Andere werden aus *nationalen* Gründen (Perserabkömmlinge, die die Herrschaft für ihre Nation zurückerlangen möchten), andere aus allgemein herrsch- oder rachesüchtigen Motiven, die sie innerhalb der herrschenden islamischen Ordnungen nicht betätigen können, wieder andere aus Ambition sich vom gemeinen dummen Volk durch höhere und feinere Einsichten zu unterscheiden oder aus der manchen Leuten erfahrungsgemäss eigenen Sucht nach dem Fremdartigen und Ungewöhnlichen ⁴⁾, sich dem Ruf der bāṭinitischen Missionare anschliessen. Oberflächliche, dilettantische Anhänger philosophischer Denkungsweise werden durch die berühmten Namen angelockt, an die sich die Lehre der Bāṭinijja anlehnt. Ġazālī habe viele Leute gesehen, die sich zu unzweifelhaftem Unglauben bekennen, nur weil sie meinen, damit Schüler des Plato, Aristoteles oder anderer berühmter Philosophen zu sein ⁵⁾. Verwandt mit dieser Klasse sind die der philosophischen oder dualistischen Richtung angehörenden Ketzer oder in den religiösen Dingen unschlüssige Leute

1) Texte Nr. 5.

2) Hier ist fol. 16a in der Hschr. eine Lücke.

3) Fol. 16b وقد اعتقد طائفة في علي رضي الله عنه أنه إله السموات والأرض رب العالمين وهم خلق كثير لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد فلا ينبغي أن يكسر العجب من جهل الإنسان إذا استحوذ عليه الشيطان واستولى عليه الخذلان،

4) Fol. 17a وكل ذلك حب للنادر الغريب ونفرة عن الشائع المستفيض وهذه سجية وبعض المخلق على ما شهدت به التجربة وتدل عليه المشاهدة،

5) Ibid. فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليدا لافلاطون وأرسطاطلس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل ودأبوا إلى ذلك التقليد وحب التشبه بالحكماء والنجباء (والبحر. Hschr.) إلى غرهم والنجباء (والبحر. Hschr.) عنهم يعتقد أنه في الذكاء والفضل دونهم،

(طائفة من مُلحِدة الفلاسفة والثبوية والمتحيرة في الدين), welche die Religionsgesetze für konventionelle Satzungen (نواميس مؤلفة), die prophetischen Wunder für Gaukelspiel halten. Diese Leute sind bereit auch materielle Opfer für die Anwerbung der die irdischen vor den jenseitigen Gütern bevorzugenden Bekenner dieser Anschauung zu bringen. Sie sind es, die den bāṭinitischen Führern scheinbar richtige dialektische Argumente zur Verfügung stellen und nach Art logischer Beweise zubereiten, indem sie die Sophistik verschleiern, die in dieser in allgemeinen Ausdrücken sich bewegenden Argumentation steckt¹⁾. Ferner werden Leute, die sich zum Šī'itismus und der Schmähung der „Genossen“ bekennen, Wahlverwandschaft mit den Bāṭinijja empfinden und zu ihrer Unterstützung geneigt sein. Endlich gehen in die Falle der Bāṭinijja Leute, die den irdischen Lüsten nachhängen und die Lasten des religiösen Gesetzes schwer finden. Statt der Unbequemlichkeit als Sünder und Übertreter fortwährend mit der jenseitigen Strafe bedroht zu sein, heissen sie jene willkommen, die ihnen ein Tor öffnen, jene Scheidewand vor ihnen entfernen und alles billigen, wozu sie von Natur aus Neigung empfinden²⁾.

IV. fol. 18a—18b الباب الرابع في نقل مذهبهم جملة وتفصيلا

a) Die *allgemeinen* Gesichtspunkte der Sekte fasst Ġazālī darin zusammen, dass sie scheinbar zur Šī'ā gehöre, aber in

1) Fol. 17b وهذه الطائفة هم الذين لَقَقُوا لهم الشُّبُهَ وزَيَّنُوا لهم بطريق التَّمويه الحُجُجَ
وسَوَّوْها على شروط الجدل وحدود المنطق من حيث الظاهر وَغَيَّبُوا (وغيَّبوا) (Hschr.) مَكَانَ
التَّليْسِ والمُغالطة فيها تحت الفاظ مجملَة وعبارات كَلْبِيَّة مبهمة قُلَّ ما يَهْدِي الناظر
الضعيف الى فكِّ تعنيدها وكشف الغطاء عن مُكْمَن (ممكن) (so Gl. Text) تدليسها،

2) Ibid. الصنف الثامن طائفة استولت عليهم الشهوات واستدرجتهم متابعة اللذات واشتدَّ
عليهم وعيد الشرع وثقلت عليهم تكاليفه فليس يَهْتَنُوا (هتئنا) (Hschr.) عيشهم اذا قرفوا بالنسق
والفجور ويُوَعَدُوا بسوء العاقبة في الدار الآخرة فاذا صادفوا من يفتح لهم الباب ويرفع
عنهم الحُجُز والحجاب ويُحَسِّن لهم ما هم مستحسنون له بالطبع تسارعوا الى التصديق بالرغبة
والطَّوْع فكَرَّ انسان مصدِّق بما يوافق هواه ويلائم غرضه ومثلاً فهو لاء ومن يجري مجراه
هم الذين عدمو التوفيق فانَّخذوا بهذه الخارِيق وزاغوا عن سواء الطريق وحدود التحقيق،

Wahrheit krassen Unglauben lehre. Sie geht davon aus, dass es eine einzige Erkenntnisquelle gebe: den unfehlbaren Imam — d.i. für die Zeitgenossen den Fāṭimiden *al-Mustanṣir*. Nur dem Imam — und in jedem Zeitalter muss notwendig eine solche Person vorhanden sein — sei von Gott aus Einsicht in die Geheimnisse der Religionsgesetze verliehen; darum könne in zweifelhaften Fragen einzig und allein seine *Belehrung* maßgebend sein. Selbständige Ergründung sei irreführend; auf ihrem Wege gelangen verschiedene Denker zu widersprechenden Resultaten. Von diesem Ausgangspunkt aus gelangen sie schliesslich zum offensichtlichen Gegensatz gegen die Religion; als ob dies letztere ihr eigentliches Ziel wäre. Denn sie beschränken sich dabei nicht auf ein spezielles Bekenntnis (den Islam), sondern sie ziehen auch Juden, Christen und Magier an sich, indem sie im Verkehr mit ihnen sich auf ihren Standpunkt stellen und sie schliesslich verlocken ihrem Imam zu huldigen.

In ihren *besonderen* Lehren herrsche unter ihnen keine Einstimmigkeit; ja ihre Adepten weisen oft zurück, was sonst als die Lehre ihrer Sekte angeführt wird. Dies folgt natürlich auch daraus, dass die Missionare den verschiedenen Klassen in verschiedener Weise beikommen ¹⁾. Worin sie übereinstimmen bewegt sich im Kreise folgender Lehrstücke:

a) *Metaphysisches* (ilāhijjāt). Darstellung der bereits anderswoher bekannten, im Sinne der *Zweigötterei* ausgelegten neuplatonischen Emanationslehre der Bāṭinijja (السابق Universalintellekt, التالي Universalseele) ²⁾. Urewigkeit der Welt. Entstehung der vier Temperamente und der vier Elemente. Wirkungen der Universalseele. Entstehung des Naturreiche. Gazalī will auf die Widerlegung dieser Theorien im gegenwärtigen Zusammenhang aus zwei Gründen nicht eingehen: erstlich, weil die von den Bāṭinijja in dieser Zeit Angewor-

1) Texte Nr. 6.

2) Für التالي gebrauchen sie auch اللاحق vgl. de Sacy, Exposé CXXII. Ichwān al-ṣafā IV 371,7 v. u. لأنّ الباري سبحانه جعل العقل سابقا والنفس لاحقا والطبيعة سابقا (so) والهوى لاحقة،

benen dieselben als Lehren der Sekte nicht mehr anerkennen; ferner weil jene Lehren den Bāṭinijja nicht eigentümlich, sondern mit Veränderung der Terminologie den Dualisten und den Philosophen (separate Sphärenintellekte) entlehnt sind. Nach dem in der Einleitung ausgesprochenen Plan des Ġazālī — der die Sphärentheorie der Philosophen bereits anderwärts widerlegt hatte ¹⁾ — scheiden die von anderswoher entlehnten Thesen der Bāṭinijja aus dieser polemischen Schrift aus, in der nur das ihnen speziell Eigentümliche behandelt wird: die Zurückweisung der selbständigen Forschung und die Forderung der autoritativen Belehrung durch den unfehlbaren Imam. Dies sei der Kern ihrer Lehre, worin sie alle übereinstimmen ²⁾.

b) *Prophetologie* ³⁾. Psychologische Erklärung des Prophetismus in der Weise der Philosophen ⁴⁾ mit Anwendung auf die Theorien der Ismā'iliten (ṣāmīṭ, asās und nāṭiḳ). Ġazālī geht auf die Widerlegung derselben nicht ein, einerseits weil „einiges davon eine Deutung verträgt, die er selbst nicht zurückweist“; anderseits das Zurückzuweisende bereits anderwärts von ihm eine erschöpfende Widerlegung gefunden hat ⁵⁾ und das Eingehen darauf nicht Zweck dieser Schrift sei ⁶⁾.

c) *Imamlehre*. Notwendigkeit der Anwesenheit eines unfehlbaren Imam in jedem Zeitalter, der allein befugt ist, den

1) Dies ist geschehen in Tahāfut al-falāsifa (Kaïro 1302) 30—32. Es ist auffallend, dass sich Ġazālī darauf (gegen Schluss des Textes) als *kalām* bezieht; möglicherweise ist nach *في الكلام* etwas ausgefallen.

2) Texte Nr. 7.

3) Texte Nr. 8.

4) Vgl. Alfārābī, Philosophische Abhandlungen ed. Dieterici 72,4 ff. 75,7 ff. Musterstaat ed. Dieterici 58,20 ff. Ibn Sīnā, bei Šahrastānī ed. Cureton, 418 ult. Ġazālī, Maḳāṣid al-falāsifa (Kaïro, maṭb. al-sa'ādat, 1331) 313—318 f. Ichwān al-ṣafā IV 175. Vgl. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sīnā und Albertus Magnus (Abhandlungen des Philos. Philol. Kl. d. bayerischen Ak. d. W. XI. Bd. [1868] 248; L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie (Paris 1909) 132—140; die neuplatonischen Theorien über Prophetismus s. bei M. Asin Palacios, Abenmasarra y su escuela (Madrid 1914) 83 f. wo weitere Litteraturangaben zur finden sind. Verschiedene Theorien über den Prophetismus unterwirft einer Kritik Ibn al-ʿArabi, Futūḥāt IV 7.

5) Nämlich in Tahāfut 64,5 v. u. ff. übersetzt in Horten, Texte zum Streite über Glauben und Wissen im Islam (Lietzmann, Kleine Texte 119) 9 ff.

6) Aus dem bereits wiederholt betonten Grunde.

äusseren Wortsinn der Texte im Sinne des *ta'wīl* zu deuten, zweifelhafte Koran- und Traditionsfragen zu lösen und auch in Vernunftfragen (المعقولات) im Unterschied von den vorhergehenden (منقولات) Entscheidungen zu treffen. Das Amt des Imam aus dem Geschlecht des Propheten ist im Sinne der Sprüche des Propheten ¹⁾ ewig fortdauernd. Es wäre mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbar, Verdeckung der Wahrheit vor den Menschen, wenn er nicht für jedes Zeitalter eine solche Autorität erweckte. Der Imam ist in bezug auf die Unfehlbarkeit den Propheten völlig gleich; jedoch ist die Quelle seiner Wissenschaft nicht göttliche Offenbarung (وحي) sondern Belehrung (يتلقى ذلك) durch den Propheten, dessen Stellvertreter er ist ²⁾ und dessen Rang er einnimmt. Ebenso wenig wie es in einem Zeitalter zwei Propheten mit von einander verschiedener Gesetzgebung geben kann, ist die Möglichkeit zweier gleichzeitiger Imame vorstellbar. Hingegen steht dem Imam die festgegliederte Hierarchie der Organe seiner Propaganda sur Seite, als *ḥuǧāǧ*, *ma'dūnūn*, *aǧniḥa*. Theorie der Siebenerzyklen der *nāṭiḳ* und *šāmit*, die *Ġazālī* genug weitläufig darstellt, deren Mitteilung er jedoch damit schliesst, dass er die Erzählung dieser Albernheiten nicht erschöpft, weil er damit das Papier nicht verschwenden wolle ³⁾.

d) Ihre Lehre über *Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele*. Ewige Dauer der Welt und ihrer Ordnungen ⁴⁾. Leugnung einer leiblichen Auferstehung. Unter *ḫijāma* sei zu verstehen das Hervortreten des Imam als *ḫā'im al-zamān*, d. h. je eines siebenten, durch den das vorangehend gültige Gesetz abrogiert wird. — Die „Rückkehr“ (*al-ma'ād*) wird von ihnen

الم اترك فيكم: كُنْ نَسَبٌ وَسَبَبٌ يَنْقَطِعُ إِلَّا نَسَبِي وَسَبَبِي
 1) Gewöhnlich: القرآن وعترتي. 2) Alles dies ist allgemein šī'itische Lehre.

هذا ما نُقِلَ عنهم مع خرافات كثيرة اهللنا ذكرها ضمًا بالبياض ان
 3) Fol. 21a 4) Ibid. ان هذا النظام المشاهد في الدنيا من تعاقب الليل والنهار. حصول الانسان من نطفة والنطفة من انسان وتولد النبات وتولد الحيوانات لا ينصرم ابدا الدهر وان السموات والارض لا يتصور انعدام اجسامهما،
 . يُسَوَّدُ بِهَا

in geistiger Art aufgefasst. Das Körperliche vereinigt sich mit den irdischen Elementen; die Seele werde, wenn sie während ihres Aufenthalts auf Erden sich durch verdienstliche Handlungen und mittels der durch die Imame zu erlangenden Kenntnisse vervollkommnet hat, mit den Wesen der Oberwelt vereinigt (dies sei die ġenne); ist sie jedoch während ihres Erdenwallens am Materiellen haften geblieben, und hat sich nicht durch Aneignung von Kenntnissen und verdienstliches Handeln im Sinne der Befolgung der Lehren und Befehle des Imam vervollkommnet, so bleibt sie im Körperlichen befangen und muss von Körper zu Körper wandern und dabei die Qualen der Körperlichkeit erdulden (dies sei ġahannam). Parallelismus der Trennung der Seele vom Körper mit dem Heraustreten des Embryo. Alles dies ist mit der Darstellung der Ichwān al-ṣafā identisch¹⁾; nur die Beziehungen auf den Imam bilden ein differenzierendes Moment. Auch die Koran- und Ḥadīṭ-stellen, die im Sinne dieser spiritualistischen Ma'ād-Lehre verwendet werden, sind dieselben, die bei den Philosophen, besonders den Ichwān zu diesem Zweck wiederkehren. Ġazālī ist der Ansicht, dass manche Anhänger des dualistischen Systems sowie auch der Philosophie, aus eigennützigen Motiven den Bāṭinijja, denen sie sich äusserlich anschlossen, zur Hilfe kamen, indem sie ihnen jene Theorien beibrachten, durch welche hoffendes Streben und Furcht (vor Strafe) im Sinne der religiösen Lehren vollends aufgehoben werden. So ist die Lehre der Bāṭinijja ein Amalgam: äusserlich beschen Sī'itismus, ihrem inneren Wesen nach Dualismus und Philosophenlehre²⁾.

e) Ihre Lehre über die *religionsgesetzlichen Verpflichtungen*

1) Z. B. Rasā'il II 337,4 ff. 349 ff.

2) Fol. 226 فهذا مذهبهم في المعاد وهو بعينه مذهب الفلاسفة وانما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة فكل واحد نصر مذهبهم طمعا في اموالهم وخلعهم واستظهارا باتّباعهم بما كان قد ائنه في مذهبهم فصار اكثر مذهبهم موافقا للثنوية والفلاسفة في الباطن وفي الظاهر للروافض والشيعة وغرضهم بهذه التاويلات انتزاع المعتقدات الظاهرة من نفوس الخلق حتى يبطل به الرغبة والرهبة ثم ما اوهموه وهذا به لا يفهم في نفسه ولا يؤثر في ترغيب وترهيب ،

(في التكليف الشرعية). Sie lehren den absoluten Libertinismus und die volle Freiheit von den religiösen Verböten. Sie wollen dies freilich nicht zugestehen. In Wahrheit lehren sie jedoch, dass in den Einzelheiten des Gesetzes die Lehre des Imam zu befolgen sei, nicht die der sunnitischen Autoritäten. Diese verpflichten das gemeine Volk und auch noch die unreifen Adepten. Haben diese durch die Lehre des Imam die Stufe der Vollkommenheit, die Einsicht in die innere Bedeutung jener Äusserlichkeiten erreicht, so fallen für sie alle Fesseln der mit den Gliedmassen zu erfüllenden Werke, die nur den propädeutischen Zweck haben, die Seele für das Suchen nach dem Wissen zu erwecken. Nur für jene sind sie von Bedeutung, die gleich den Eseln nur durch schwere Lasten trainiert werden können ¹⁾.

Ġazālī lässt sich hier auf eine methodische a priori-Zurückweisung jener der islamischen Orthodoxie zuwiderlaufenden Lehren ein, die auch für alles Folgende anwendbar sein soll. Die Bāṭinijja können ihre Lehrsätze nicht als notwendige Erkenntnisse aufstellen, da doch so viele vernünftige Leute das Gegenteil bekennen, während in bezug auf notwendige Erkenntnisse vernünftigerweise eine gegensätzliche Behauptung ausgeschlossen ist. Sie kämen in Gegensatz zu ihrer Grundlehre von der Unzuständigkeit des vernunftgemässen Erschliessens, wenn sie ihre Lehre auf ein solches zurückführen wollten. [Hier wird die Widerlegung der Philosophen in ihrer Leugnung der Möglichkeit einer körperlichen Auferstehung eingeschaltet; die Argumentation Ġazālī's ²⁾ ist aus dem as'arischen kalām bekannt].

Wenn sie endlich die Wahrheit ihrer Lehren mit der Autorität des unfehlbaren Imam begründen, so ist ihnen entgegenzuhalten, dass sich die islamische Lehre auf die durch Wunder beglaubigte Verkündung des gleichfalls unfehlbaren Muhammed b. 'Abdallāh gründet, während der unfehlbare Imam der Bāṭinijja diesen Anspruch durch Wunder nicht be-

1) Texte Nr. 9; vgl. oben S. 23 Anm. 4.

2) Fol. 24a—25a; darauf kommt er später fol. 76a wieder zurück.

glaubigen kann. Überdies hat die Gemeinde der Bāṭinijja die angebliche Lehre ihres ma'ṣūm nicht aus seinem *eigenen* Munde gehört und wenn dies auch der Fall wäre, so könne man die Bāṭinijja durch den Einwurf ad absurdum führen, dass ja auch die Möglichkeit gegeben ist, dass auch die Allegorisierung des äusseren Wortsinnes wie sie der Imam lehrt, an sich wieder nur ein Äusserliches sei, hinter welchem ein innerer Sinn verborgen ist ¹⁾; und wenn der Imam auch mit einem Ṭalāk-Schwur versicherte, dass seine Erklärungen nicht Substrate weiterer Allegorisierung seien, so könne ja selbst die Schwurformel allegorisch gemeint sein und so in infinitum. Dann ist ja vom Standpunkt der Bāṭinijja aus die Möglichkeit zu erwägen, dass der Imam nur einen Teil der Wahrheit kundgibt, einen anderen geheimhält (مُظْهِرٌ شَيْئًا وَمُضْهِرٌ غَيْرَهُ). Endlich könne ja auch seine Lehre, so wie die Bāṭinijja dies von den Propheten behaupten, unter dem Vorwande höherer Eingebung nur zum Zwecke des Gemeinwohles (maṣ-laḥa) erfunden sein ²⁾.

Die Bāṭinijja machen den Sunniten gegenüber die Gegen-einwendung, dass ja auch sie den äusseren Wortsinn der Anthropomorphismen in den überlieferten Texten durch ta'wīl umdeuten, was doch von den Allegorien der Bāṭinijja im Grunde nicht verschieden sei. Diesem Einwurf begegnet Ġazālī mit der Distinktion, dass die orthodoxen Umdeutungen Postulaten der Vernunft entsprechen und nicht auf Dinge angewandt werden, die ihrem äusseren Wortsinne nach durch die Vernunft gebilligt werden; es könne *vernunftgemäss* von körperlichen Attributen Gottes im Koran nicht die Rede sein, während der Glaube an Auferstehung, Paradies und Hölle der Vernunft nicht widerspricht ³⁾. Ferner stehen die Deutungen der Sunniten nicht im Widerspruch mit den Sprachgesetzen, während die Allegorisierungen der Bāṭinijja willkürliche, aus dem Gesichtspunkt der arabischen Sprache unzulässige Misdeutungen seien ⁴⁾.

1) Gemeint ist das ta'wīl al-ta'wīl, s. Vorlesungen über den Islam 252; vgl. de Sacy, Exposé CI; II 499.

2) Fol. 25b.

3) Vgl. unten zu fol. 76a.

4) Fol. 26a.

V. fol. 26a—34a الباب الخامس في إفساد تاويلاتهم للظواهر المجلية
واستدلالهم بالامور العددية،

1. Die Bāṭinijja heben die Gesetze des Islams in Koran und Sunna durch ihre auf die Imamlehre bezogene allegorische Erklärung auf¹⁾. Dies Bestreben bekämpft Ġazālī nach drei Methoden:

a) *ibtāl*: die allegorischen Erklärungen werden *ad absurdum* geführt dadurch, dass man sie ja selbst als ein Äusserliches betrachten könnte, das einem innern Sinn als Substrat dient; auch dieser innere Sinn könne wieder als Substrat eines noch tieferen *bāṭin* betrachtet werden und so fort ins Endlose (*ta'wīl al-ta'wīl*).

b) *mu'āraḍat al-fāsid bil-fāsid*: indem die allegorische Erklärung in einem der Lehre der Bāṭinijja feindlichen oder der Sunna entsprechenden Sinn angewandt würde. Wenn z. B. das Ḥadīṭ lehrt, dass die Engel in kein Haus eintreten, in welchem sich ein Bildnis befindet لا يدخل الملائكة بيتا فيه صورة — was die Bāṭinijja im Sinne ihrer Sekte auslegen — so könnte bei Zulassung der allegorischen Interpretation dieser Spruch gedeutet werden: die Vernunft zieht in kein Hirn ein, das die Anerkennung eines unfehlbaren Imam in sich fasst. Wenn es heisst: Wenn ein Hund an einem euch zugehörigen Gefäss lappt, möge man es siebenmal waschen — so könnte man dem die Deutung geben: Wenn ein Bāṭinī eine von eueren Töchtern heiratet, möge sie gereinigt werden vom Schmutz dieser Gemeinschaft mit dem Wasser des Wissens, der Reinheit der Werke, nachdem man sie vorher mit dem Sand der Erniedrigung bedeckt hat (بعد ان يعثرها بتراب الإذلال). Der Satzung, dass jede Eheschliessung vor Zeugen und mit Intervention eines walī geschlossen werden muss — ferner dass eine Eheschliessung, bei der nicht vier (Personen) anwesend sind, der Unzucht gleichzuachten sei, könnte der Sinn gegeben werden: jeder Glaube, den nicht die vier Chalifen billigen, ist nichtig, u. a. m. Es gibt nicht zwei Dinge, für welche nicht

1) Beispiele im Text Nr. 10: vgl. Kīṣās 52,1: 61,30.

ein tertium comparationis gefunden werden könnte ¹⁾ und so könnte jeder bāṭinitischen Allegorese eine ebenso unrichtige sunnitische entgegengestellt werden.

c) *al-taḥkīk*: Ist es überhaupt denkbar, dass der Prophet selbst solche tiefe Wahrheiten geheimgehalten und sie nicht mindestens den dieser Belehrung würdigen unter seinen intimsten Genossen, unter Gelöbnis der Geheimhaltung, mitgeteilt habe? Dies käme doch der von Gott verbotenen Geheimhaltung der Religion und der Irreführung des Volkes gleich, indem diesem der Glaube an unwahre Dinge auferlegt worden wäre. Wenn die Bāṭinijja behaupten, dass der Prophet diese Geheimnisse dem ʿAlī mitgeteilt habe, unter dessen Nachfolgern sie fortgepflanzt werden seien, so entstehe die Frage, ob Wahrheiten, die der Prophet als tiefes Geheimnis behandelt habe unter den unwissendsten Bāṭinijja als allen zugängliche Kunde gehandhabt werden sollen? Die an diese Annahme sich knüpfenden Antinomien werden in folgendem in weitläufiger Weise auseinandergesetzt ²⁾.

2. Die Parallelisierung der Buchstaben der Glaubensbekenntnisformel so wie der Zahlenverhältnisse in den Sphaeren und in der irdischen elementaren Welt mit den Theorien der Bāṭinijja ³⁾. Keine der anderen ketzerischen Sekten habe sich mit solchen Torheiten beschmutzt; sie bilden eine spezielle Eigentümlichkeit der Bāṭinijja. Ġazālī hält ihnen hiebei wieder zwei seiner Widerlegungsmethoden entgegen:

a) *muṭālaba*. Die Vertreter jener Parallelisierungen werden in *kontradiktorischer* Weise von zwei Gesichtspunkten aus ad absurdum geführt: aus ihrem etwaigen Versuch, diese Lehren auf Vernunftargumente zu gründen; ferner daraus, dass sie dieselben auf die Erkenntnis des unfehlbaren Imam zurückleiten.

b) *muʿāraḍa*, indem Ġazālī nachweist, dass man mit derselben Methode der Zahlensymbolik auch die Berechtigung der vier Chalifen, ja sogar die Zurückweisung des ʿAlī zugunsten des Abū Bekr herausbringen könne, wenn man die

1) Fol. 28a فإذا اكفيتكم بهذا القدر من المشاركة فلم يخلق الله شيئين إلا وبينهما
مشاركة في وصف ما، 2) Fol. 29b—31b. 3) Vgl. Maḥrīzī ed. Bunz 137.

Zahlenverhältnisse auf sie anwendet. Sogar die Sufjānī-Erwartung ¹⁾, und die Lehre der Rāwenditen von der ausschließlichen Berechtigung der Nachkommen des ‘Abbās ²⁾ und des Mahdīcharakters des Maṣṣūr — der in siebenter Generation Abkömmling des ‘Abbās war — können aus der Siebener-symbolik ebenso gefolgert werden, wie dies die Bāṭiniten für ihre Siebenerzyklen tun ³⁾.

VI. fol. 34a—65b الباب السادس في الكشف عن تليساتهم التي
زوّقوها بزعمهم في معرض البرهان على إبطال النظر العقلي وإثبات وجوب
التعليم من الإمام المعصوم،

Acht Praemissen, aus welchen die Bāṭinijja die Folgerungen ziehen, dass die Erkenntnis der Wahrheit nicht durch selbstständiges Ergründen sondern nur durch Belehrung des unfehlbaren Inām erlangt werden könne; dass immer eine solche Autorität aus der Nachkommenschaft des Propheten vorhanden

1) Über diese Erwartung der Anhänger der durch die Merwāniden sowie später durch die ‘Abbāsiden verdrängten Sufjān-Dynastie s. Snouck Hurgronje Der Mahdī (Revue Coloniale Internationale, 1886) 11 des SA. wo Anm. 3 die im Laufe der Jahrhunderte als Sufjān’s erschienenen Personen nachgewiesen sind. Snouck verweist ergänzend noch auf Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje II 526, wo von dem im Jahre 227 d. H. als Omajjadenabkömmling auftretenden al-Mubarkā‘ al-Jamānī berichtet wird, den seine Anhänger als Sufjānī erklärten. Die Tradition über das dereinstige Erscheinen eines Sufjānī wird im Anschluss an Sure 34,50 auf den Gewährsmann so vieler apokalyptischer Überlieferungen, Ḥudajfa al-Jamānī, zurückgeführt (Ṭabarī, Tafsīr XXII 63). Ein geographisch nicht näher bestimmtes *Wādī Jūbis* in Syrien wird als der Ort bezeichnet, an dem der Sufjānī dereinst hervortreten werde (Mas‘ūdī, Tanbīh 337,12, Jāḳūt, Geogr. WB. IV, 1000,21). — Vgl. zur Sufjānī-Vorstellung auch Van Vloten, Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam 1894) 61 und besonders H. Lammens, Le Califat de Yazīd I 17 (= MFO, IV 249). Die Angaben des Ġazālī, der wohl den i. J. 132 d. H. erschienenen Sufjānī (Ibn al-Aṭīr ad ann.) im Auge hat, sind hier etwas ungenau; denn erstlich werden statt sieben Omajjadenchalifen deren acht, ferner diese mit Übergang von Mu‘āwija II, Sulejmān, und Jazīd II aufgezählt. Über solche Übergänge in der Aufzählung der Omajjaden s. Nöldeke in ZDMG. LV 690.

Interessant ist die Bezeichnung der Anhänger der Sufjānī-Hoffnungen als „Omajjadenanhänger von den Imānījja“.

2) Vgl. Mas‘ūdī, Prairies d’or VI 54, Van Vloten l.c. 48.

3) Texte Nr. 11.

sein müsse und dass der einzige, der auf dieselbe Anspruch haben kann und sie unbestritten inne hat, der fāṭimidische Imam in Aegypten sei ¹⁾. Fünf Argumente der Bāṭinijja gegen die Kompetenz des *naṣar al-ʿaḳl* als Erkenntnisquelle der Wahrheit.

1) Von mehreren disputierenden Parteien, stützt jede einzelne ihre, der der Gegner widersprechende Meinung auf *naṣar*. Auf welchem Grund könne man nun dies Recht der einen erschlossenen Meinung gegen die andere, die auf demselben Wege gewonnen wurde, feststellen „etwa — so spotten sie — auf Grund der Länge des Bartes oder der weissen Farbe des Antlitzes (des Verteidigers), oder weil er besser schreien kann und seinen Ruf mit grösserer Schärfe geltend macht?“ ²⁾.

2) Leute, die in ihren Zweifeln sich um Belehrung an jemand wenden, können nicht auf das *naṣar al-ʿaḳl* als Mittel gewiesen werden, ihre Zweifel zu lösen. Der gemeine Mann ist nicht fähig dies Mittel anzuwenden, der gebildete hat es bereits nutzlos angewandt, ehe er um Aufschluss zu euch kam und wenn ihr seiner Spekulation eine andere gegenüberstellt, für welche ihr das Privilegium der Richtigkeit beansprucht, so seid ihr bei dem von euch verworfenen *taʿlīm* angelangt, ohne für dasselbe eine persönliche Autorität und Beglaubigung geltend machen zu können. Dabei wird ja der Unterricht je nach dem Standpunkt des Lehrers verschieden ausfallen und die Zweifel werden also durch die von euch ausgehende Belehrung nicht gelöst werden können ³⁾.

1) Texte Nr. 12.

2) Fol. 35a فيها ذا يتميز عنه أبطول اللحية ام بيباض الوجه ام بكثرة الشغب (السبع) او الحدة في الداء ، وعند هذا يطلقون لسان الاستهزاء والاستخفاف معتقدين ان لم بكلامهم اليد البيضاء التي لا جواب عنها ،

3) Fol. 36a اذ هذا المتعلم يقول قد دعاني الى التعلم منه خصمك وقد تحيرت في تعيين المعلم ايضا وليس يدعي واحد منكم العصمة لنفسه ولا له معجزة تميزه ولا هو متفرد بامر يفارق به غيره فلا ادري اتبع الفلسفي او الاشعري او المعتزلي واقاويلهم متعارضة وعقولهم متائلة ولست اجد في نفسي الترجيح بطول اللحية وبياض الوجه ولا ارى افرافا الا فيه ،

3) Der Grundsatz der Bāṭinijja, dass *die Einstimmigkeit ein Zeichen der Wahrheit, die Vielheit ein Zeichen der Unwahrheit sei* ¹⁾ *الوحدة دليل الحق والكثرة دليل الباطل*. Dem einheitlichen Bekenntnis der Taʿlimijja stehen die geteilten Meinungen der Gegner gegenüber: die Wahrheit ist demnach bei jenen ²⁾.

4) Die die Wahrheit mit naẓar suchen, sind häufig veranlasst aufzugeben, was sie früher ausdauernd für das richtige gehalten haben.

5) Das Ḥadīṭ, wonach sich „die islamische Gemeinde in mehr als siebenzig Parteien spalten werde, unter welchen nur eine die seligmachende sei: die Leute der Sunna und Ġemaʿa d. h. die daran halten, wobei ich und meine Genossen sind“. Dies zeigt, dass der Prophet die Leute auf die Befolgung der lehrenden Autorität hingewiesen hat.

Bevor Ġazālī auf die Widerlegung der acht Propositionen der Bāṭinijja ³⁾ eingeht, sendet er eine *allgemeine* Kritik ihres Standpunktes in der Zurückweisung des naẓar voraus. Seine Kritik erstreckt sich zunächst auf den Nachweis, dass selbst die Bāṭinijja dem naẓar nicht entgehen können, dann auf die Entkräftung ihrer gegen das naẓar vorgebrachten Argumente. Er erörtert die richtige Art die Wahrheit durch Syllogismen zu ergründen durch Beispiele aus der Mathematik (Euklid) und der Metaphysik. Ġazālī weist die Notwendigkeit des taʿlim nicht zurück, distinguirt jedoch zwischen den Objekten, an denen es seine Anwendung findet und denen, an welchen es als Erkenntnisquelle versagt und wo die selbständige Ergründung an seine Stelle zu treten habe, die durch die Autorität eines unfehlbaren Imam nicht ersetzt werden könne ⁴⁾.

1) s. Šahrastānī 151,4 v. u. ff. Kīšās 71,1; 73,6.

2) Fol. 36a فإنا إذا قلنا كم الخمسة مع الخمسة فالحق واحد وهو ان يقال عشرة والباطل كثير لا حصر له وهو كثر ما سوى العشرة مما فوقها او تحتها والوحدة لازمة مذهب التعلم فإنه اجتمع الف الف على هذا الاعتقاد واتحدت كلمتهم ولم يتصور بينهم اختلاف واهل الرأي لا يزال الاختلاف والكثرة تلازمهم فليس ان الحق مع الفرقة انبي تلازم الوحدة كلمتها وعليه دل قوله تعالى (1.51) ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا 3) Sie sind Text Nr. 12. 4) Texte Nr. 13.

Darauf folgt ¹⁾ die *spezielle* Widerlegung der bāṭinitischen Thesen. Namentlich geht Ġazālī in der Polemik gegen die zweite These auf eine Klassifizierung der religiösen Lehren ein. Er unterscheidet zwischen sicheren, durch Vernunftinsicht erwiesenen (dogmatischen) Bekenntnissen sowie den durch ununterbrochene und vielfach beglaubigte Traditionskontinuität (tawātur) als solche gesicherten ausdrücklichen Verordnungen des Propheten (naṣṣ) und den gesetzlichen Bestimmungen, deren Beglaubigung sich bloss auf Vermutung (ẓann) gründen könne, sowie den unzähligen neu auftauchenden Gesetzesfragen, bei deren Entscheidung das *ig̡tihād*, die freie Ergründung einzutreten habe und Meinungsverschiedenheit und Irrtum Platz greifen können. Bei Erkenntnissen ersterer Art bedarf man infolge der Sicherheit der Erkenntnisquelle keines unfehlbaren Imam; bei denen der zweiten wäre es absurd, die autoritative Entscheidung einer als unfehlbar anzuerkennenden Person eintreten zu lassen, die sich dadurch an die Stelle des Propheten setzen würde, um Fragen, die dieser unentschieden gelassen hat durch blosses Machtwort zu lösen, oder einer schwach beglaubigten Einzelüberlieferung (āḥād) die Würdigkeit des tawātur zu verleihen, während doch nichteinmal die dem Imam selbst zugeschriebenen Kundgebungen diesen Charakter an sich tragen.

Bei der temporären und konventionellen Art gesellschaftlicher Gesetze, könnten in bezug auf dieselben apodiktische Argumente nicht als Basis der Entscheidungen des Imam dienen. Ebenso wenig können hypothetische Argumente den Grund für die Ausschlieslichkeit seiner Entscheidungen bilden. Darin unterschiede er sich nicht von den übrigen fuḡahā, da die gesetzlichen Bestimmungen des fiḡh nicht absoluten Charakter haben können, sondern unter dem Einfluss der subjektiven Meinung entstehen, deren Berechtigung Muhammed selbst für seine Zeit zugestanden hat. Auch die Lehren des Imam könnten diesem bloß subjektiven Charakter nicht entgehen ²⁾.

Diesen Auseinandersetzungen schliesst Ġazālī eine Darstellung des Wesens des *ig̡tihād* und der Meinungsverschiedenheit in

1) Fol. 43^a—54^a.

2) Texte Nr. 14.

gesetzlichen Fragen (*ichtilāf*) an ¹⁾, um zu dem Resultat zu gelangen, dass der Irrtum auf dem Gebiet gesetzlicher Modalitäten nichts auf sich habe und nicht die Gefahr mit sich führe, mit der die Bāṭinijja die Leute schrecken. Die gottesdienstlichen Handlungen seien Bestrebungen und Übungen, die zur Reinheit der Seele und zur Erlangung der Seligkeit führen sollen. Es sei in anbetracht dieses Zieles gleichgültig, dass in der Bestimmung der Modalitäten Unterschiede zur Geltung kommen ²⁾.

Die meiste Bedeutung hat die Widerlegung der 7. und 8. Proposition der Bāṭinijja, die darauf gegründet sind, dass es ausser dem fāṭimidischen Chalifen in Aegypten tatsächlich niemand in der Welt gebe, der öffentlichen Anspruch erhebt, der *unfehlbare* Imam zu sein. Da sich ihm in diesem Anspruch kein Rivale entgegenstellt, so sei er — meinen sie — als der *unbestrittene* Vertreter dieser Würde anzuerkennen. Ġazālī will von vornherein die Sicherheit dieser Voraussetzung nicht anerkennen. Es sei doch gut möglich, dass es in entfernten Zonen Anwärter der Unfehlbarkeit gebe, deren Kunde nicht in alle Länder gedrungen sei; die Ursache haben, diesen Anspruch nicht öffentlich kundzugeben, oder deren Anhänger, von Feinden umgeben, verhindert sind die Kunde in ferne Länder zu tragen. Andererseits könnte man in der Tat das Vorhandensein von Leuten nachweisen, die ausser dem aegyptischen Herrscher Anspruch auf das Attribut der *ʿiṣma* machen. Ġazālī kann deren zwei namhaft machen. Der eine lebt in Ġilān, wo es stets einen Mann gebe, der sich *nāṣir al-ḥaḳīq* nennen lässt und die *ʿiṣma* und den Rang eines Propheten für sich in Anspruch nimmt. Die törichten Bewohner jener Gegend beschwindelt er damit, dass er ihnen bestimmt abgemessene Strecken des Paradieses zuteilt; einigen sogar dies nur unter beschränkenden Bedingungen zugesteht, indem er ihnen je eine Elle vom Paradies nur um 100 Dīnāre überlässt. Tatsächlich führen ihm die Leute ganze Geldschätze zu, um dafür Wohnungen im Paradies zu erkaufen. Dies wäre also ein Anwärter ausser euerem Imam. Womit wollt ihr denn, da keiner

1) Fol. 47^v 48^r.

2) Texte Nr. 15.

von ihnen seinen Anspruch durch Wunder bekräftigt, den Vorzug des einen vor dem andern beweisen? Die Dummheit ist, wie ihr seht, nicht euer Privilegium, und dass ihr dies glaubet, ist wunderlicher als die Dummheit selbst.

Der zweite Anwärter ist ein Mann in der Gegend von Baṣra; der macht darauf Anspruch ein göttliches Wesen zu sein; er hat eine Religion ausgedacht, einen Koran geordnet und einen Mann Names 'Alī b. كحلة aufgestellt, der wie Muhammed es war, sein Prophet sei. Fast zehntausend Seelen zählt er als seine Anhänger, und es ist gut möglich, dass die Zahl seiner Getreuen die der eurigen übertreffe. Auch dieser Mann macht Anspruch auf die 'iṣma und auf noch mehr als dieselbe (nämlich die Göttlichkeit).

Und was könnten die Bāṭinijja antworten, wenn ihnen ein Mann von den *Šābāsijja* entgegengestellt würde, der jene Voraussetzungen (der Unfehlbarkeit und Sündenlosigkeit) mit der anderen (Göttlichkeit) kombiniert und dessen Anspruch daher umfangreicher ist als der des Imam der Bāṭinijja? Es ginge nicht an, die Ansprüche dieser Leute von vornherein abzuweisen. Denn die Šābāsī-Leute wollen die göttliche Qualität von Vater auf Sohn vererbt als Inkarnation (*ḥulūl*) innehaben; bereits der Grossvater des gegenwärtigen Šābāsī habe die Göttlichkeit für sich beansprucht. Und noch manch anderer habe denselben Anspruch für seine Person erhoben: Ḥallāg, Biṣṭāmī. Ġazālī selbst habe einen durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit berühmten Šūfī im Namen seines Šejch die Aussage anführen hören: „Was du von den neunundneunzig Gottesnamen hörst, wird alles zum Attribut des Šūfī, der erst auf dem Pfade zu Allah hinschreitet und zu den Wandelnden, aber noch nicht zur Schar der (am Ziele) Anlangenden gezählt werden kann“. Auch der Glaube der Christen in bezug auf die Natur Jesus' sowie der der śī'itischen 'Alivergötterer wird angeführt um zu beweisen, dass die Vorstellung vom *ḥulūl* nicht von vornherein als undenkbar zurückgewiesen werden könne, sondern dass sie eine Torheit sei, die durch Beweise widerlegt, ganz ebenso wie auch der Glaube der Bāṭinijja durch Beweise zunichte gemacht wird.

Der Glaube der letzteren an die Unfehlbarkeit ihres Imam

wird ferner auf Grund des Augenscheins und der weithin verbreiteten Kunde zurückgewiesen. Ihr Imam sammelt nämlich Gelder ein, erhebt alle Arten von ungerechten Steuern und führt ein luxuriöses Leben. Auf Grund eines hundertsten Teiles davon würde die Zulassung einer solchen Person zur gerichtlichen Zeugenschaft abgelehnt werden¹⁾, wie erst ihr Anspruch auf Unfehlbarkeit? In der Tat wird der Glaube daran weniger am Wohnort des Imam selbst verbreitet, wo man sein Treiben kennt, als in entfernten Gegenden, von wo die Reise des Adepten nach dem Sitz jenes Imam mit grossen Schwierigkeiten verbunden wäre.

Jedoch es ist auch dies nicht in glaubwürdiger Form bezeugt, dass der Imam selbst den Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebe. Man hört dies lediglich von einzelnen Propagandaleuten, die persönlich nicht über allen Verdacht erhaben sind und diese Behauptung auch nicht unmittelbar aus dem Munde jener Person gehört haben können, die — zumal sie der Öffentlichkeit unzugänglich nur mit Auserwählten von Auserwählten verkehrt — jenen Anspruch auch nur einer Auslese von diesen kundgegeben haben würde. Die Verbreitung dieses Glaubens entspräche den Bedingungen des für die Glaubwürdigkeit einer Mitteilung erforderlichen *tawātur* auch in dem Falle nicht, wenn die Zahl derer, die ihn vom Imam selbst empfangen hätten, die für eine Tawātur-Nachricht beanspruchte Zahl von Gewährsmännern erreichte. Es käme im Verhältnis zum Verbreitungsgebiet der Propagandisten — wenn überhaupt — kaum einer auf eine Stadt. Überdies ermangelt ihre

1) Es fehlt nicht an Beispielen dafür, dass strenggesinnte Kādīs Herrschern, die in ihrem Privatleben gegen die Forderungen der orthodoxen Gesetzlichkeit verstiessen, die Zulassung als gerichtliche Zeugen verweigerten. Bei einer solchen Weigerung verharrete hartnäckig der Grosskādi von Kairo, Šeref al-dīn b. ʿAjn al-daula (617 d. H.) gegenüber dem Ejjubidensultan al-Melik al-Kāmil, weil dieser in seinem Palaste mit der berühmten Sängerin ʿAgība Musikanterhaltungen veranstaltete. Er zog es vor seinem Amte freiwillig zu entsagen als dem Sultan gegenüber seinen Standpunkt zu verlassen. „Der Sultan kann befehlen aber nicht als Zeuge auftreten“ (السلطان يأمر ولا يشهد), Subki, ʿTab. Šāf. V 27). Der Kādī Abū Bekr al-Šāmi in Bagdad (st. 488 d. H.) erklärte, dass er den Sultan Melikšāh und seinen Vezir Nizām al-mulk als Zeugen nicht angenommen hätte, weil sie seidene Kleider trugen (ibid. III 84,9 v. u.).

Mitteilung, selbst wenn sie den sonstigen Tawātur-Bedingungen entspräche, der einen, dass dabei ein tendenziöses Übereinkommen der Gewährsmänner vollends ausgeschlossen sei ¹⁾).

„Im Interesse der guten Meinung, die man von ihrem Mann (dem Imam) hegen möchte, wäre es sogar erwünscht, dass sie (die Propagandisten) der Lüge geziehen würden. Denn würden sie dem ähnliches, was sie vom Imam erzählen, von einem Spitalskranken berichten, so würden wir sie entweder der Lüge zeihen, oder voraussetzen, dass jener Kranke verrückt sei. Kein Vernünftiger wird nämlich von sich behaupten, dass er frei von Versündigung sei, wenn wissende Leute aus unmittelbarer Erfahrung Kenntnis davon haben, dass er verbotene Dinge übt ²⁾. Das geringste Zeichen der Vernünftigkeit ist aber die Scheu vor schändlicher Verwegenheit und vor der Schmückung seiner Person mit Dingen, die ihr nicht zukommen Darum ist es uns nicht wahrscheinlich, dass sie Wahrheit sprechen, wenn sie ihrem Mann jenen Anspruch zuschreiben“.

Die Bāṭinijja könnten versuchen die Ablehnung des (angeblichen) Anspruches ihres Imam (auf Sündenlosigkeit und Unfehlbarkeit) damit zu vergleichen, dass etwa Zeitgenossen des Propheten in entfernten Ländern seine Sendlinge des Betrugs geziehen hätten und sagten, dass Muhammed selbst an die Beanspruchung des Propheten-Charakters gar nicht denke. Neben ironischer Zurückweisung einer solchen Vergleichung ³⁾ verweist Ġazālī auf die grosse Öffentlichkeit, in der Muhammed auftrat, auf die Wunder, die er öffentlich übte, auf die Kriege, die er führte. Demgegenüber lebt ihr Imam im verborgenen. Wohl sei der Anspruch seiner Vorfahren auf die Chalifenwürde bekannt; hingegen sei der auf

1) Vgl. Der Islam III 234 f.

2) Dies bezieht sich sicher auf die durch die (sunnitischen) Historiker bezeugte Lebensführung des zeitgenössischen Fātimiden Mustanšir: er beschäftigte sich mit Spielen, Trinken und Belustigungen (Abulmaḥāsīn II, 2 ed. Popper 242,13). Leider ist ein weitläufiges (drei Bände umfassendes) biographisches Werk über diesen Chalifen von seinem durch theologische Vorurteile nicht beeinflussten Zeitgenossen Abu-l-Wafā Mubaššir b. Fātik (Jāḳūt ed. Margoliouth VI 241 paenult.) nicht erhalten.

3) Vgl. die Anmerkung zur Textstelle, S. ۳۳ f.

Unfehlbarkeit und tiefes geheimnisvolles Wissen eine betrügerische Erdichtung seiner Anhänger, den er selbst, in Anbetracht der Geringfügigkeit seiner Kenntnisse in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft, an denen er weniger teilhat als irgend ein gewöhnlicher Fachgelehrter, selbst gar nicht erhebt ¹⁾).

* * *

Als interessanter Beitrag zur Kulturgeschichte können die zeitgenössischen Daten betrachtet werden, die Ġazālī hier über die Erfolge von Volksbetörern anführt, die nach älteren Mustern ²⁾ Anspruch auf göttlichen oder prophetischen Charakter machten. Sie sind umso wertvoller, als sie — wenigstens soweit ich ihnen nachforschen konnte — zum Teil aus anderweitigen Quellen nicht bekannt zu sein scheinen. Es ist z. B. nicht gelungen, den ʿAlī b. Kahla (oder wie der Vatername sonst auszusprechen ist) ³⁾ aus sonstigen Berichten nachzuweisen. Aus der Zeit des Ġazālī wird, ohne Nennung des Namens, von einem Pseudopropheten erzählt, der in Nihāwend aufgetreten war und dem sich auch im Sawād viele opferwillige Anhänger anschlossen. Mit einem auf göttlichen Charakter Anspruch machenden Impostor wird er jedoch nicht in Verbindung gesetzt ⁴⁾. Überdies wird sein Auftreten um zwölf Jahre nach Abfassung des Mustazhirī datiert; freilich ist es nicht ausgeschlossen, dass seine Wirksamkeit, die sich doch nicht auf das Datumjahr des Annalisten beschränkte, bereits 487 im Zuge gewesen sei.

Rätselhaft ist der *Nāṣir al-ḥaḥ* in Ġilān. Unmöglich kann man dabei, da Ġazālī von einer bis in seine Zeit *fortdauernden* Erscheinung spricht, hier an eine Beziehung auf den unter

1) Texte Nr. 16.

2) Muḥammed b. Biṣr in Baġdād, der als göttliches Wesen anerkannt sein wollte und eine grosse Zahl von Gläubigen fand (Ibn al-Aṭīr ann. 289 ed. Būlaḡ VIII 22); ein al-Baṣrī in Baġdād, der behauptete, dass die Seele des Šalmaġānī in ihn übergegangen sei und dessen Anhänger an seine Göttlichkeit glaubten (ann. 340, VIII 178). Pseudopropheten: Maḥmūd b. al-ʿarag in Šamarrā (ann. 235, VII 18), ein anderer ann. 322 in Sās (VIII 100).

3) Der Text entbehrt ja der diakritischen Punkte: statt des *ḥ*, könnte eventuell *ch* oder *g* das richtige sein; ebenso ist auch die Vokalisation unsicher.

4) Ibn al-Aṭīr ad ann. 499 (N, 129) Abulmaḥāsīn II 2 ed. Popper 347, 18 Suḡut. Taʿriḥ al-ḥulafā (Kairo 1305) 172, 5.

jenem Epitheton bekannten zejditischen Imam in Ṭabaristān, Ḥasan b. ʿAlī al-Uṭrūs (st. 304) ¹⁾ denken, dem übrigens die hier erzählte Gaukelei nicht zuzutrauen ist. Es scheint jedoch, dass hin und wieder ein Schwindler mit diesem auf zejditischem Boden hochgeachteten Namen meinte imponieren zu können. Ähnliche Volksbetörung wird noch aus späterer Zeit erwähnt. Eine treffende Parallele zu dem Treiben des Nāṣir al-ḥaḳḳ finden wir zur Zeit der Reisen Carsten Niebuhrs in Neḡrān. Dort regierte zu jener Zeit ein wegen seiner Tapferkeit und seiner das ursprüngliche Gebiet seiner Herrschaft beträchtlich ausdehnenden Eroberungen bewunderter unabhängiger Šejḥ mit Namen *Mékkrami* ²⁾.

„Dieser Schech — erzählt Niebuhr — ist in Arabien nicht allein als ein grosser Officier, sondern auch als ein grosser Geistlicher berühmt. Er hat in der Religion von den Sunniten und Zeiditen ganz verschiedene Meinungen. Die Araber sagten, dass er ein Mittel erfunden hätte, schon in dieser Welt einen guten Nutzen vom Himmel zu ziehen; denn er verkauft das Paradies, nach ihrem Ausdruck, Ellenweis, d. i. er weiset einem jeden, nachdem er ihm bezahlt, einen grossen oder kleinen Platz im Himmel an und die einfältigen und abergläubigen unter den Arabern kaufen dergleichen Zettel, so wie andere Amulette von ihm und seinen Gevollmächtigten, in der Meinung, dass es wenigstens nicht schade, einen solchen Pass zu haben, wenn er auch nichts nutzen solle. Indessen hoffen sie das beste, im Fall Gott den Mékkrami wirklich die Erlaubniss gegeben hätte das Himmelreich auszuteilen“ ³⁾.

Wir sehen hier mehr als sechs Jahrhunderte nach dem Nāṣir al-ḥaḳḳ einen genauen Nachahmer seines Betrugs, der wie wir neuestens durch *E. Griffini* erfahren, unter den Bāṭiniden in Südarabien noch heute im Schwange ist ⁴⁾.

1) Vgl. Strothmann, *Der Islam* II 61, Staatsrecht der Zaiditen 55 ff.

2) So bei N., richtig: *Mukramī*. Dies ist noch heute ein hierarchischer Titel bei südarabischen Ismāʿīliten vgl. E. Griffini, ZDMG, LXIX 82 f. M. Hartmann, *Die arab. Frage* 599.

3) Carsten Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen 1772) 273. Ich danke den Nachweis dieser Stelle Herrn *C. van Arendonk* in Leiden. In der Anmerkung zur Stelle berichtet Niebuhr noch: „Nachher hörte ich zu Maskat und Basra, dass schon ein anderer, welcher sich auch einen Mohammedaner nannte sich eben dieser Kunstgriffe in Kirmān bedienet, und dadurch viel Geld gewonnen habe“.

4) ZDMG l.c. 85.

Mehr wissen wir über die Familie der *Sabbāsijja* ¹⁾ mit ihrem Anspruch, dass innerhalb derselben der göttliche Charakter von Vater auf Sohn erblich übergeht. Wäre uns das Werk *المبدأ والمآل* von Jākūt erhalten, würden wir noch genauer über das Treiben des *Ibn al-Šabbās* unterrichtet sein, der im fünften Jahrhundert d. H. ²⁾ in der am Maḳīl-Kanal gelegenen Ortschaft Šajmara mit jenem Anspruch auftrat und mit seiner Gaukelei das leichtgläubige, ihm Anbetung zollende Volk betörte ³⁾. Dieser in seiner Familie sich forterbende Schwindel ist aus dem 5ten (Abu-l-ʿAlā al-Maʿarrī, Ibn Ḥazm) und 6ten Jahrhundert d. H. (Abu-l-faraġ ibn al-Ġauzī) gut bezeugt. Da, meines Wissens, *L. Massignon* in seiner unter der Presse befindlichen *Ḥallāġ*-Monographie die darauf bezüglichen Daten erschöpfend behandelt, möchte ich seinen Studienergebnissen hier nicht vorgreifen.



Hierauf geht Ġazālī auf die Widerlegung der *fünf* gegen die Kompetenz des *nazar* aufgeführten Argumente der Bāṭinijja über ⁴⁾; auch dabei werden die Methoden der *muʿārada*, *ibtāl* und *taḥlīl* in Anwendung gesetzt. Sein Ziel ist immerfort darauf gerichtet, die Gegner ad absurdum zu führen, indem er stets darauf hinauskommt, dass auch die Bāṭinijja die Anerkennung eines Imām maṣṣūm nicht ohne Anwendung eines — freilich logisch anfechtbaren — *nazar* erweisen können; ferner dass man zur sicheren Erkenntnis der Religionswahrheiten eines unfehlbaren Imam nicht bedürfe, andererseits die Enthüllung der in den Schriften nur angedeuteten, aber nicht im speziellen ausgeführten Lehren (Zeit und Umstände der Auferstehung u. s. w.) vollends überflüssig sei, da vom Recht-

1) Sie wird hier bereits fol. 16b erwähnt: *اناساً يزعمون انهم ورثوا الربوبية من آباءهم المعروفين بالساسة (so)*

2) Jākūt sagt: *في حدود سنة ٤٥٠*. Diese Angabe ist sicher ungenau, da Abu-l-ʿAlā, bei dem das Faktum erwähnt ist, 449 starb. Auch Ibn Ḥazm (st. 456) spricht davon nicht im Sinne eines Ereignisses aus allerjüngster Zeit.

3) Jākūt, Geogr. WB. III 442, 15.

4) Fol. 55a—65b.

gläubigen nur die Anerkennung der Prinzipien, nicht aber das Wissen der Modalitäten gefordert wird.

Bemerkenswert ist zumeist seine Widerlegung des fünften Argumentes. Er hält das angeführte Ḥadīt von den einigen und siebzig Parteien und der einzigen seligmachenden nicht für beweisfähig ¹⁾. Es sei eine Einzeltradition (āḥād), die noch obendrein mit einem Zusatz interpoliert worden sei. (Der Zusatz ist wohl der Schluss: „wobei ich und meine Genossen sind“) ²⁾. Also Kumulierung des Ungewissen mit anderem Ungewissen. Aber selbst bei Verwendung des Ḥadīt in seiner angeführten Gestalt, könne es von den Bāṭinijja nicht als Rechtfertigung benutzt werden, da man dem Propheten und den Genossen, deren Verfahren in allen Lebensverhältnissen nicht ergründet werden kann, richtig folgt, wenn man, wo ein direktes Beispiel nicht vorliegt und ein taḳlīd nicht am Platze ist, das naẓar anwendet. Dies Verfahren entspräche der Instruktion, die er selbst dem Mu'ad erteilte ³⁾.

VII. fol. 65b—72a الباب السابع في إبطال تمسكهم بالنص في إثبات

الإمامة والعصمة،

1. Wenn die Bāṭinijja Vernunftargumente aus den Beweisen zur Bekräftigung ihrer Lehre ausschliessen, ahmen sie den imamitischen Šī'iten nach, welche die Berechtigung ihres Imamglaubens auf ein naṣṣ gründen, d. h. darauf, dass ihre Imame von 'Alī an bis auf den gegenwärtigen Vertreter dieser Würde je durch *ausdrückliche* Verfügung ihrer Vorgänger für dieselbe bestimmt worden seien. Dem gegenüber tritt hier Ġazālī den Nachweis an, dass auch diesem Anspruch jeder Berechtigungsgrund fehle. Es wird ja schon den Imamiten

1) Über die verschiedenartige Gestaltung und die Unzuverlässigkeit dieses Ḥadīt handelt Ġazālī im Fejṣal al-tafriḳa 55; verschiedene Versionen desselben s. ZDMG. LXI 74.

2) Man hat dies Ḥadīt auch in folgendem Text auf den Genossen 'Auf b. Mālik zurückgeführt: تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها على أمتي فتنة قوم يقيسون الدين برأيهن يجرمون ما أحل الله ويحلون ما حرم الله vgl. darüber 'Abdalbarr al-Namarī Ġāmi' bajān al-'ilm wafādilihi 141.

3) Texte Nr. 18. Vgl. zur Instruktion an Mū'ad, Zāhiriten 9.

schwer, selbst für das Imamrecht des ʿAlī eine unbedenkliche Basis zu finden. Für die von ihnen anerkannte Tatsache, dass der Prophet den ʿAlī zu seinem Imam-Nachfolger ausdrücklich ernannt habe, fehlen die Bedingungen des *tawātur*; ebenso fehlen sie auch für die Annahme, dass der Übergang der Würde von Generation zu Generation auf eine bestimmte Person aus der Nachkommenschaft des Propheten durch Ernennungsakte der Vorgänger erfolgt sei. Vier Bedingungen des *tawātur*, die bei den Voraussetzungen der Imamiten nicht zutreffen ¹⁾. Das *tawātur* für dieselben ist schon durch die Tatsache ausgeschlossen, dass die verschiedenen šīʿitischen Sekten je verschiedene Imamreihenfolgen aufstellen, die einen mit der Erwartung der dereinstigen Parusie (raġʿa) des letzten ihrer Reihe, die anderen — wie die Bāṭinijja — in einer bis auf die Gegenwart sich stetig fortsetzenden Folge *offenbarer* Imame. Die eine Sekte behauptet von den Imamen der anderen, dass ihre Väter kinderlos gestorben seien; demnach könne die Berechtigung des Nachfolgers nicht auf ein naṣṣ des Vorgängers gegründet sein. So erweisen sich ihre Behauptungen auch von diesem Gesichtspunkt aus als völlig grund- und aussichtslos, und wenn sie nun den naṣṣ zugunsten des naṣṣ verschmähen, kommen sie damit vom Regen in die Traufe ²⁾.

Das Ḥadīṭ, das die Šīʿiten für die Ernennung des ʿAlī und seiner Nachkommen anführen, sei nichtig; ebenso würde es ja nicht an Tendenz-Ḥadīṭen fehlen, die für die Rechte des Abū Bekr und die im orthodoxen Islam anerkannte Chalifenfolge geltend gemacht werden könnten ³⁾. Dasselbe gelte von ihrem sonstigen tendenziösen Ḥadīṭ-Apparat, dessen Widerlegung Ġazālī hier nur streift, da eine erschöpfende Behandlung der Naṣṣ-Frage im Rahmen des Imam-Kapitels des kalām erledigt wird ⁴⁾. Wäre für jene angeblichen Pro-

1) Texte Nr. 19.

2) Fol. 67a فاستبان انّ ما ذكره طمع في غير مطمع وفزع الى غير مَفَزَع ومثالهم في القرار من (في) ملك النظر الى ملك النصّ مثال من بيل من الليل الى الغرق
Zu letzterer Phrase vgl. ZDMG. LI 472.

3) Texte Nr. 20.

4) Fol. 68a واما دعوى النصّ الصريح المتواتر مُحال من وجوه موضع استقصائها في
كتاب ادمامة من علم الكلام،

phetensprüche ein tawātur nachweisbar, würde niemand ihre Glaubwürdigkeit bezweifeln. Die auf die ausdrückliche Ernennung 'Alī's durch den Propheten abzielenden Ḥadīṭe sind aber Fälschungen, hervorgerufen durch dieselben Feinde der Religion, die den Juden falsche Sprüche des Moses (*er* sei das Siegel der Propheten; ewige Giltigkeitsdauer des Sabbatgesetzes)¹⁾ zutrug, indem sie diesen durch harte Verfolgung bedrückten Leuten den Gedanken eingaben, durch angebliche Aussprüche des Moses der Religion Muhammeds den Boden zu entziehen²⁾.

Widerlegung der Behauptung der Gegner, dass die den šī'itischen Forderungen entsprechenden Traditionen vielleicht in Vergessenheit geraten oder mit Absicht verheimlicht worden seien³⁾. Der Beschuldigung, dass jene Traditionen auch den Orthodoxen als Mutawātir-Berichte wohl bekannt sein müssen, aber von ihnen aus Parteiinteresse beseitigt wurden, stellt er die Bemerkung entgegen, dass sie aus denselben Gesichtspunkten, aus denen sie für die von ihnen wissentlich erdichteten Parteitraktionen Anerkennung fordern, sich auch gegen die Berechtigung der von anderen Parteigängern (*Bekrijja*⁴⁾ und *Rāwendijja*) für die (durch den Propheten geschehene) ausdrückliche Ernennung des Abū Bekr, bzw. des 'Abbās erdichteten Beglaubigungssprüche nicht auflehnen dürften⁵⁾.

Zurückweisung der Einwendung, dass auch die Traditionen über die Wunder des Propheten von den Ungläubigen, ja sogar von einigen Gruppen der Muslime⁶⁾ geleugnet werden. Hier behandelt Ġazālī im besondern das Wunder der Mondspaltung und gibt eine Reihe von Gründen dafür an, dass dies Wunder nicht durch die Gesamtheit bezeugt werden konnte⁷⁾.

2. Widerlegung der von den Gegnern festgehaltenen Ansicht,

1) Vgl. Kaufmann-Gedenkbuch (Breslau 1900) die Behauptung des Ġemāl al-dīn al-Ḥazwīnī, dass der betreffende Bibelvers durch Rāwendī (9. Jhd. Chr.) untergeschoben worden sei.

2) Texte Nr. 21.

3) Fol. 69a.

4) S. Mas'ūdī, Tanbīh 337,7 أصحاب النضر على أبي بكر vgl. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 29 Anm. 2.

5) Texte Nr. 21.

6) Baġdādī, Farḡ 114. 135.

7) Fol. 69a—70a.

dass der Imam notwendigerweise sowohl gegen grosse Sünden als auch gegen geringere Verfehlungen immun sein müsse ¹⁾. Aus keiner der berechtigten Erkenntnisquellen könne diese Behauptung erwiesen werden. Die Unfehlbarkeit des Imam sei für die seinen Beruf bildenden unerlässlichen Funktionen ebensowenig erforderlich, wie die eines Kādī oder eines Statthalters. Freilich dehnen die Imamiten die Forderung der Unfehlbarkeit selbst auf die untergeordnetesten Organe des Imam aus, insofern ihr Amt zu religiösen Angelegenheiten in Beziehung steht, während doch tägliche Erfahrung zeigt, dass selbst die frömmsten unter ihnen in ihrem Amtsverfahren (Steuer- und Abgabenverwaltung) sich der Vergewaltigung gegen die Habe der Muslime schuldig machen. „Wenn nun die Rede des Gegners bis zur verstockten Leugnung notwendiger Erkenntnisse heranreicht, so ist das einzig richtige, von ihm abzulassen und sich zu begnügen, ihm Beileid auszudrücken wegen des Schadens, der seine Vernunft betroffen hat“ ²⁾.

VIII. fol. 72a—83a الباب الثامن في الكشف عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير والتخطئة وسنك الدم ومضمون هذا الباب فتاوى فقهية،

Dies Kapitel ³⁾ hat drei die Behandlung der Bāṭinijja betreffende Gesetzesfragen zum Gegenstand.

Wie Ġazālī dies auch im Titel andeutet, stellt er sich in der Beantwortung derselben lediglich auf den technischen Fikḥ-Standpunkt. Wie er noch in einer seiner letzten Schriften betont, ist die Frage, ob jemand in die Kategorie des *kāfir* einzuordnen sei, eine Gesetzesfrage (حكم شرعي); sie betrifft den persönlichen Status der Person, ebenso wie die Frage, ob jemand als Sklave oder als Freier zu behandeln sei (رقّ und حرّية) ⁴⁾ Trotz des Vorbehaltes, dass er in diesem Kapitel *fatwās im Sinne des fikḥ* zu erteilen habe, womit er wohl im vorhinein manches strenge Urteil rechtfertigen will, das er im Laufe der folgenden Untersuchung *in seiner Eigenschaft als*

1) Texte Nr. 23. 2) Texte ibid. Ende. 3) Texte Nr. 24. 4) Kīṣlās 28.

Jurist abgibt, zeigt er auch hier mehr Milde und Nachsicht als wir in diesen Fragen sonst von zünftigen Fikḥ-Leuten, ja sogar von konsequenten Dogmatikern zu erfahren gewohnt sind. Wenn er auch nicht bis zu dem toleranten Standpunkte fortgeschritten ist, der bereits ein Jahrhundert vor ihm Vertreter fand: die Bāṭiniten unter dem Gesichtspunkt der im Islam gebilligten *Meinungsverschiedenheit* (iḥtilāf al-umma) zu beurteilen ¹⁾, sehen wir ihn dennoch schon hier auf dem Wege, der ihn schliesslich zu dem Idecengange des Fejṣal al-tafriḳa führen wird ²⁾. Freilich hat er in letzterer Schrift sich um die Beengungen des fikḥ gar nicht mehr gekümmert. In gegenwärtigem Traktat bestrebt er sich zu retten, was er trotz des spröden Gesetzes noch immer retten konnte.

1. Er gibt sich alle Mühe in bezug auf das Bekenntnis der Bāṭinijja Distinktionen festzustellen zwischen den Momenten, durch die sie in die Kategorie der Ungläubigen (كافر), mit allen schweren Folgen dieser Qualifikation, gereiht werden müssen, und jenen, die diese Beurteilung religionsgesetzlich nicht zur Folge haben, sondern die Bāṭinijja auch von gesetzlichem Gesichtspunkte aus bloß als im Irrtum befangene Leute erscheinen lassen.

a) Ihre Lehre, dass das Imamāt ausschließlich in der Familie des ʿAlī erblich und dass der jeweilig legitime Imam unfehlbar sei, ist — insofern diese Leute die übrigen Muslime, die dies Legitimitätsprinzip nicht anerkennen nicht als Ungläubige verdammen — nicht als Unglauben, sondern bloss als Verfehlung zu beurteilen. Es sei allerdings Pflicht der orthodoxen Obrigkeit, solche Leute zu vermahnen und alles zu versuchen, um sie des Richtigen zu belehren.

b) Selbst die Meinung, dass das Chalifat des Abū Bekr und seiner Nachfolger Usurpation und Rechtsberaubung sei, kann nicht als Unglauben (kufr) gebrandmarkt werden, da eine solche Ansicht nicht anders beurteilt werden könne, als die Leugnung einer Forderung des Konsensus (iğmāʿ). Es scheint

1) Muḳaddasī ed. de Goeje 238,13.

2) Vgl. Vorlesungen über den Islam 184. Mit derselben Frage beschäftigt er sich eingehend auch im Iḳtiṣād fi-l-iʿtiḳād 111 ff.

aber nicht ganz unzweifelhaft, dass die Ablehnung des Konsensus, über dessen Beweiskraft unter den Muslimen keine Einhelligkeit herrscht (er beruft sich auf Nazzām und seine Partei!) ¹⁾, die Qualifikation des *kufr* verursache ²⁾.

c) Auch das Dogma von der Unfehlbarkeit des Imam ist nicht als *kufr* zu beurteilen, insofern der Imam nicht zugleich zum Rang eines Propheten erhoben wird (Muḥammed ist der letzte der Propheten). Einen Menschen für unfehlbar erklären sei Torheit, aber nicht Unglaube, zumal die Lehre von der ʿiṣma des Propheten selbst innerhalb der Orthodoxie überaus schwankend ist und in bezug auf dieselbe nichts weniger als Einhelligkeit herrscht ³⁾.

d) Ebenso kann der Glaube, dass die alten Chalifen und die „Genossen“ des Propheten *Sünder* gewesen seien, nicht als *kufr* beurteilt werden, sondern ist bloss Verfehlung und Irrung; er ist lediglich aus dem Gesichtspunkt der unberechtigten Beschuldigung (ḵadf) eines Muslim zu betrachten. Auf die Begehung dieser Sünde verhängt das Gesetz als Strafe achtzig Hiebe; davon ist auch die Verleumdung der Chalifen und Genossen nicht ausgenommen. Zum Ungläubigen wird man durch diese Verfehlung nicht.

e) Dasselbe gilt auch davon, dass sie jene Personen als *Ungläubige* brandmarken; auch dies kann unter keine andere Beurteilung fallen als das Fürungläubigerklären irgend eines anderen Muslim. Ein „Zerreißen des iḡmā“ kann dabei nicht festgestellt werden.

Es käme hier allerdings als Motiv der Kāfir-Erklärung in Betracht, dass eine solche Behauptung zugleich die Leugnung der Verkündigung des Propheten involviere ⁴⁾, da doch der Prophet die Vorzüge jener Personen in vielen Aussprüchen festgestellt habe.

1) Baḡdādī, Farḡ 129, vgl. Muhammed. Stud. II 87 Anm.

2) Über die Stellung des Gazālī in der Iḡmāʿ-Frage s. Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. 1916.

3) Vgl. Der Islam III 239 ff.

4) Kīṣṭas 57:4 v. u. *مِنْهَا وَجِدَ الْكُذِبَ وَجِدَ الْكُفْرَ* Mustasfā II 358,3 v. u. *فَإِنَّ ذَلِكَ لَكُذِبٌ شَارِعٌ وَمَكْدُّهُ كُفْرٌ — تَكْذِيبُ النَّبِيِّ* *فَالَّذِي كَفَرْنَا بِهِ*,
 فَاذَلِكَ كُفْرٌ نَاهٍ بِهِ ،

f) Aber wird jemand, der einen Rechtgläubigen als Ungläubigen erklärt, hierdurch nicht selbst zum *kāfir*? Er wird er nur in dem Falle, wenn er ihn *wegen seines rechten Glaubens* als Ungläubigen erklärt. Gründet er aber diese Erklärung bloss auf die *Vermutung*, dass jene Person haeretische Lehren für wahr hält, so ist er nicht anders zu beurteilen, als wenn jemand über welche Person immer sich irrtümliche Ansichten gebildet hätte. Es könne nicht gefordert werden, dass man über den Glaubensstand aller Menschen eine richtige Ansicht habe. Irrte sich jemand darin, und bezöge sich dieser Irrtum selbst auf die Qualitäten des Abū Bekr und ʿOmar, so bekundete er damit Unwissenheit, aber nicht Unglauben. Es könne ja jemand ein guter Muslim sein, ohne überhaupt je die Namen des Abū Bekr und ʿOmar gehört zu haben ¹⁾.

Hingegen kommen in bezug auf die Einreihung der Bāṭinijja in die Kategorie des *kufr* folgende Momente in Betracht:

a) Wenn sie die übrigen Muslime *wegen des Bekenntnisses zu ihren richtigen Glaubenslehren* als Ungläubige stempeln wollen, zumal wenn sie selbst eine dualistische Gotteslehre bekennen und Auferstehung, jenseitige Vergeltung in Paradies und Hölle in ihrem buchstäblichen Sinne leugnen.

b) Es gebe manche Theologen, die in bezug auf die allegorische Deutung der eschatologischen Lehren die Frage der Kufr-erklärung in suspenso belassen und eines bestimmten Urteils darüber sich enthalten (*tawaḳḳuf*). Sie meinen in Betracht ziehen zu müssen, dass die Bāṭinijja das *Prinzip* von Auferstehung, Paradies und Hölle nicht rundweg *leugnen*, sondern nur den darauf bezüglichen Texten eine von der sinnlichen Auffassung abweichende sinnbildliche *Deutung* (*taʿwīl*) geben, ebenso wie selbst die Orthodoxie im Verständnis der anthropomorphistischen Texte von der wortgemässen Auffassung zugunsten metaphorischer Erklärungen abbiegt.

Ġazālī hält hier die Enthaltung von einem entschiedenen Urteil als nicht anwendbar. Es ist bei Betrachtung der vom Jenseits redenden heiligen Texte unverkennbar, dass sie nur die wortgemäss sinnliche Auffassung zulassen. Sie anders zu

1) Fol. 74a f.

deuten ist eine Leugnung der unzweideutigen Koran- und Prophetenworte. Die Genossen hätten jeden zum Tode verurteilt, der die sinnlichen Verheissungen und Drohungen in ihrer wortgemässen Deutung nur als für das gewöhnliche Volk aus Zweckmässigkeitsgründen bestimmte Lehren aufgefasst hätte, die von den Wissenden in ihrer als einzig wahr gehaltenen geistigen Bedeutung zu verstehen seien ¹⁾).

c) Es ist ein Unterschied zu machen zwischen der zulässigen metaphorischen Deutung der anthropomorphistischen und der allegorischen Erklärung der eschatologischen Texte. Die anthropomorphistische Auffassung der Gottheit sei vernunftwidrig und auch die Genossen hätten zugestimmt, jene Texte in einer Weise zu deuten, durch die jene Auffassung ausgeschlossen wird ²⁾. Hingegen ist die jenseitige Vergeltung in der wörtlichen Auffassung ihrer koranischen Darstellung nicht vernunftwidrig; die Leugnung des Wortsinnes der Texte, in denen sie verheissen wird, ist Willkür und Eingriff in die Sphäre der göttlichen Allmacht ³⁾).

Wie hier, so betont Ġazālī im Tahāfut ⁴⁾ und in späteren, seiner mystischen Periode angehörigen Schriften die Überzeugung davon, dass die wortgemässe Auffassung der körperlichen Auferstehung ⁵⁾ sowie der sinnlichen Freuden des Paradieses ⁶⁾

1) Fol. 74^b—75^b.

2) Dieselbe Distinktion macht er Tahāfut 86,3 u. man vgl. dazu Maimūn, Dalālat II c. 25 und Faḥr al-dīn al-Rāzī, Der Islam III 228 unten und 229 Anm. 2.

3) Fol. 76^a.

4) Tahāfut 87,3 وما وُعدَ من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله فيجب الجرى على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو ضريح فيه ،

5) Vgl. Hījā 1 114 (Ḳawā'id al-Ṣakā'id): die Grabesprüfung, Schöpfung von Paradies und Hölle, Auferstehung seien في العقل ممكن Kistās 53,3: man müsse in diesen Dingen am zāhir festhalten اذ روح الى النجساد لا يستحال على برهان. لم يتم برهان كلامي ولا فلسفي على استحالة عود النفس الى البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة أمر ممكن غير مستحيل ibid. Z. 18:

6) Maḍnun 26,10 المذات المحسوسة الموجودة في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب. Vgl. al-Ḥitā'id al-Ḥitā'id 95 ff.

nicht vernunftwidrig sei ¹⁾). In seiner eschatologischen Spezialschrift weist er mit grosser Entschiedenheit die allegorische Deutung der „Wage“ (mīzān) ab. Dieselbe sei im Sinne der Wörtlichkeit des Ausdruckes zu verstehen ²⁾). Während die Dogmatiker (s. die in den Anmerkungen angeführten Stellen) die reale *Möglichkeit* der eschatologischen Verheissungen als Beweis ihrer dereinstigen *Wirklichkeit* aufstellen, begnügt sich Ibn Ruṣd in seiner Verteidigung des Glaubens an ihren wörtlichen Sinn mit der Feststellung der *logischen Formeln*, unter die die Voraussetzung ihrer Möglichkeit reduziert werden kann ³⁾).

2. Wie hat die islamische Regierungsgewalt mit Zugehörigen der Bāṭinijja im Sinne des religiösen Gesetzes zu verfahren?

Insofern sie nach obiger Darlegung in die Klasse der Ungläubigen einzuordnen sind, wird auf sie nicht das Gesetz über *ursprünglich* Ungläubige angewandt, bei denen es dem Oberhaupt der Rechtgläubigen freisteht, sie von der Tötung zu verschonen, indem er ihnen Pardon zubilligen, sie zu Sklaven machen oder durch Austausch oder für Lösegeld freilassen darf ⁴⁾). Anhänger der Bāṭinijja-Sekte, die zur Kategorie der Ungläubigen gehören, werden als *Apostaten* (murtaddūn) behandelt; sie verfallen der Todesstrafe „damit die Erde von ihnen gereinigt werde“. Dies gilt nicht nur von denen, die gegen die Muslime Krieg führen; denn solche würden als *Rebellen* auch in dem Fall getötet, wenn sie nicht in die

1) Vgl. Īgī, Mawāḳif ed. Soerensen 273,3 in bezug auf die eschatologischen Traditionen: والعبرة في إثباتها إمكانها في نفسها

2) Al-Durra al-fāchira (diese Schrift wird auch mit dem Titel *Kāsf 'ulūm al-āchira* bezeichnet, z. B. in den Exzerpten daraus bei Ḳurṭubī—Sa'rānī, Taḍkira [Kairo 1310] 12,2; 19,14; 43,21) ed. L. Gautier 69 ult. زِيَّفت قول واصفيه بالمثل

3) Al-Kāsf 'an manāhiḡ al-adilla fī 'aḳā'id al milla (Kairo, maṭb. 'ilmijja 1313) 100.

4) Umm VI 145 unten: من سنة رسول الله فيمن ظفر به من رجال المشركين لله فقتل بعضهم ومن على بعضهم وفادى ببعض واخذ الفدية من بعض فلم يختلف المسلمون انه لا يحل ان يفادى بمرتد بعد ايمانه ولا يمين عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا يترك بحال حتى يسلم او يقتل vgl. Ibn Sa'd V 261,4.

Klasse der *kāfirūn* einzuordnen wären. Ihre Kinder müssen geschont werden ¹⁾; aber ihre Frauen verfallen im Sinne des *šāfiʿitischen* Gesetzes dem Tode, wenn sie sich offen zum Unglauben ihrer Gatten bekennen: auch sie gelten in diesem Falle als Apostaten. Es steht jedoch dem Oberhaupt der Rechtgläubigen frei, der Lehre des *Abū Hanīfa* folgend, auch in solchem Falle die Frauen zu schonen ²⁾. Haben die Kinder das Alter der Reife erreicht, verfallen sie gleichfalls der Tötung, wenn sie bessere Belehrung zurückweisend auf dem Weg ihrer Väter verharren ³⁾.

Auch in bezug auf die Konfiskation ihres Vermögens und in Fragen des Erbrechtes sind solche *Bāṭiniten* wie *murtaddūn* zu behandeln. Dasselbe gilt vom *Konnubium* mit einer *Bāṭinī*-Frau oder von dem eines zu den Ungläubigen zu rechnenden *Bāṭinī* mit einer rechtgläubigen Frau. Der Genuss des von einem solchen geschlachteten Tieres (*ḡabīḥa*) ist dem Muslim verboten. Seine Richtersprüche sind ungiltig; seine Zeugenschaft wird nicht angenommen. Die gottesdienstlichen Leistungen solcher Leute sind null und nichtig; im Falle ihrer Bekehrung müssen sie alle im Stande der Ungläubigkeit vollzogenen Religionsübungen (Gebet, Fasten, Wallfahrt, *Zakāt*) ersatzweise nochmals leisten ⁴⁾.

3. Wie sind jene zu behandeln, die sich bussfertig zur wahren Religion bekehren? In dieser Frage kommen Distinktionen zwischen aufrichtiger und unaufrichtiger Busse zur Anwendung ⁵⁾. *Gazālī* stellt jedoch denen gegenüber, die bei den als reumütig erscheinenden *Bāṭiniten*, im Sinne ihrer Forderung der obligaten *taḥiyya* ⁶⁾, der Voraussetzung einer Scheinbekehrung Raum geben, den Grundsatz fest, dass der Mensch nur danach urteilen könne, was er offenbar vor Augen sieht, die Erforschung des Inneren aber nur Gott zukomme ⁷⁾. Der

1) Vgl. das Vorgehen des *ʿOmar* bei *Ibn Saʿd* VII.1. 72.24.

2) s. *Sejbān*, *al-Gāmiʿ al-ṣāḡir* (a. R. des *Kitāb al-charāḡ* [*Bulāḡ* 1302] 73.4 v. u.). 3) Fol. 76b. 4) Fol. 77a ff. 5) Fol. 78b—80b.

6) s. *ZDMG*, LX 213 ff.

7) Vgl. *Mustaṣfā* I 188,5: *إِنَّمَا لَمْ تَتَعَيَّدَ بِالْبَاطِنِ وَإِنَّمَا أَمَّةٌ مُحَمَّدٌ مِنْ آمَنَ بِحَمْدِهِ*
صَلَّعَ ظَاهِرًا إِذْ لَا وَقُوفَ عَلَى الْبَاطِنِ،

menschliche Richter habe sich auch nicht um begleitende Umstände zu kümmern, aus denen er etwa folgern könnte, dass das sich ihm scheinbar Darbietende nur aus Furcht geschehe, und dass der anscheinend sich Bekehrende seiner inneren Überzeugung nach bei seinem Irrtum verharre.

4. Es sei — wie Ġazālī konstatiert — häufig vorgekommen, dass Leute, die in den Kreis der Bāṭinijja angelockt, ihnen den schweren Eid auf unverbrüchliche Bewahrung ihres Geheimnisses geleistet hatten, später hinter ihre Schliche kamen und sich von ihnen losgesagt haben. Bei solchen Leuten entsteht nun religionsgesetzlich die Frage: ob das eidliche Gelöbnis auch nach ihrer Lossagung bindende Kraft für sie behalte und sein Bruch verboten sei, so dass dieser die gesetzliche Sühne ¹⁾ nach sich zöge; oder ob es in solchem Falle erlaubt oder etwa gar geboten sei den Geheimhaltungseid zu brechen? ²⁾

Nach Ansicht des Ġazālī ist es ein dringendes Bedürfnis für den Islam, den Leuten die Mittel und Wege zu zeigen, durch welche solche Eide entkräftet werden, die Gesichtspunkte klarzulegen, unter welchen sie von vornherein als ungiltig betrachtet werden können, so dass der Bruch derselben in solchen Fällen ohne Beunruhigung des Gewissens vollzogen werden könne.

a. Jeder Skrupel entfiehe, wenn der Eidleistende, unter Voraussetzung der Möglichkeit einer an ihm begangenen Täuschung gleich bei Ablegung des Eides demselben die beschränkende *Istīnā*-Formel („so Gott will“) hinzugefügt hätte. Durch dieselbe wird jeder promissorische Eid, im Falle der Unmöglichkeit seiner Erfüllung, invalidiert ohne dass die Folgen eines Eidbruches in Anwendung kämen ³⁾.

1) Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 267.

2) Fol. 80b ff.

3) Diese Anschauung ist in vielen Ḥadīṭ-Sprüchen (vgl. Pedersen, Der Eid bei den Semiten 204) und unter den ältesten Gesetzeslehrern wohl allgemein verbreitet (Muwaṭṭa' II 338. Šejbānī, Āṭār [ed. Lahore] 268: عن عبد الله بن مسعود قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فقد استثنى: wozu die Variante: فقد خرج عن يمينه: der Tradent des Muwaṭṭa', 'Abdallāh b. Wāḥb [st. 197] mit

b. In gleicher Weise würde die Eidesformel als entkräftet zu betrachten sein, wenn der Mann dieselbe mit der *reservatio* gesprochen hätte, dass er den gebrauchten Eidesworten eine lexikalisch mögliche, jedoch dem gewöhnlichen Wortsinn widersprechende Bedeutung unterlegte. Durch die Anwendung solcher Amphibolie wird er vor Gott als gerechtfertigt erscheinen¹⁾. Das Gesetz stellt wohl den Grundsatz auf, dass die beim Eid gebrauchten Formeln nach dem Sinne beurteilt werden, den ihnen der Eidabnehmer gibt; und dies mit Recht, da die Zulassung von Reservationen und Bedeutungsabiegungen bei gerichtlichen Eiden die völlige Verwirrung der Rechtsverhältnisse und die Bedeutungslosigkeit des Eides als Beweismittels nach sich zöge. Jedoch sei dieser Grundsatz im vorliegenden Falle nicht anwendbar. Denn nur in dem Falle kann die Intention des Eidabnehmers in der Interpretation des Eides als ausschliesslich massgebend gelten, wenn der Eid durch einen das Recht ehrlich erforschenden Mann abgenommen wird, der ihn aus Rücksicht gesellschaftlicher *Notwendigkeit* zum Schutze des Rechtes anwendet. Ganz anders steht die Sache in unserem Falle, wo jemand durch Zwang und List zur Leistung des Eides herangelockt wurde. In solchem Falle erfordert das analogische Verfahren die Anerkennung der Rechtmäßigkeit der in den Eidesworten angewandten Doppelsinnigkeit. Die Berücksichtigung der Intention des Eidabnehmers ist in der Notwendigkeit des Rechtszustandes begründet. Es kann aber nicht als solche Notwendigkeit betrachtet werden, den Bösen die Macht über die Eide der schwachen Muslime zuzuerkennen, die von jenen

Bezug auf Versprechungen: *من قال في وعده ان شاء الله فليس عليه شيء*, bei Ibn Farḥūn, *al-Dibāḡ al-mudḥab* 136 oben). Nichtdestoweniger hat sie doch auch Widerspruch gefunden: *وقال بعضهم هذا المتعول عن هؤلاء على ان مرادهم انه يستحب له قول ان شاء الله تبركاً قال تعالى واذكر ربك اذا نسيت ولم يربوا به حرّ اليمين* (bei Nawawī, zu Muslim IV 106).

1) Die in der Litteratur so häufig behandelten *معاريض*, *أعْن*, bei gewissen Eiden: vgl. ZDMG, LX 223, Ibn Saʿd IV, 1 26, 24.

durch alle Arten von Betrug und Täuschung für sich gewonnen werden ¹⁾).

c. Auch der bei diesen Eiden angewandte Wortlaut schliesst sie rechtlich aus der Reihe giltiger Eide aus. Man lässt die Leute schwören, indem man ihnen sagt: „Dir liegen ob das Bündnis Gottes und sein Vertrag und die Bündnisse, die er den Propheten und Frommen auferlegt hat: dass du, wenn du das Geheimnis offenbarst, verbannt seiest aus dem Islam und von den Muslimen und du selbst als Gottesleugner geltest und deine ganze Habe als Almosengut betrachtet werden möge“. Solche Formeln werden nach muslimischer Gesetzesanschauung nicht als richtige Eide anerkannt; denn nur Eide, die „bei Gott“ geschworen werden, gelten als solche. Sie berufen sich ferner auf Gelöbnisse und Bündnisse, die Gott den Propheten abgenommen und auferlegt habe. Doch wohl nicht darauf, die Geheimnisse der Ketzer und Ungläubigen zu bewahren! Auch die Preisgebung der Habe ist nicht in gesetzlich giltiger Form eidlich ausgesprochen. Im allgemeinen kann der Bruch eines solchen „Zornes- und Hartnäckigkeitseides“ ²⁾

1) Neben dem allgemeinen Grundsatz, dass der Schwur *على نية المستخلف* abgelegt wird (Tirmidī I 253: *صاحبك [Variante: عليه] على ما صدقك به*) gilt anderseits: *إذا استخلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوى وعلى ما ورى [ورق. ed.]* (Sejbānī l.c. 273 von Ibrāhīm al-Nachā³⁾). Dieselbe Regel wird im Namen desselben Ibrāhīm in anderem Wortlaut gegeben bei Buchārī, Ikrāh nr. 7: *إذا كان المستخلف ظالماً فنية الخائف وإن كان مظلوماً فنية*. Vgl. auch Buch. Ajmān nr. 23, wo der Grundsatz *بالنيات* hierauf bezogen wird; Kaṣṭall. IX 134 oben (zu Buch. Adab nr. 114): *ومحلى جواز استعمال المعارض إذا كانت فيما يخلص من الظلم أو يحصل الحق وأما استعمالها في إبطال حق أو تحصيل باطل فلا*.

2) Die Analogie trifft freilich nicht vollkommen zu. Unter *نذر* resp. *عين* versteht man Gelöbnisse oder Eide, die durch Zorn und Leidenschaft veranlasst, die ewige Fortdauer des feindlichen Verhältnisses zu einer Person (*النهادي في الخصومة*) zum Gegenstand haben. Ein Gelöbnis dieser Art ist z. B. das der Ājisā, mit Abdallāh b. Zubejr, dem sie zürnte, niemals mehr zu sprechen *لله على نذر أن لا أكلم ابن الزبير أبداً* (Buch. Adab nr. 61,

nach der zumeist maßgebenden Ansicht der Gesetzeslehrer höchstens zur Leistung der Sühne (Sure 5 v. 91) verpflichtet.

d. Auch in Anbetracht des Objektes eines solchen Eides dürfen die Geheimnisse ohne Skrupel preisgegeben werden. Man schwört nämlich, die Geheimnisse des *walī Allāh* zu bewahren, während es sich in der Tat um solche des „Feindes Allāh's“ handelt. Dasselbe gilt von der den Anhängern und Verwandten des *walī Allāh* zu leistenden Hilfe. Hätte man den Eid auch in einer Form geleistet, in welcher neben dem Attribut *walī Allāh* auch der Name der Person, deren Geheimnis zu wahren man gelobt, ausdrücklich genannt oder durch klare Umschreibung angedeutet wird (also N.N. der w. A.), so würde nach der Meinung mehrerer Gesetzeslehrer der Schwur gleichfalls nichtig sein, da ja N.N. eben nicht *walī Allāh* ist; es wäre, als ob jemand einen Kaufvertrag über ein Schaf abschliesse, während als Objekt eine Stute vorgestellt wird. *Ġazālī* nimmt es jedoch in solchem Falle strenger, selbst wenn das unpassende Attribut *w. A.* dem Namen der Person beigefügt würde. Ist es nicht hinzugefügt worden, so hat der Schwur in jedem Falle Giltigkeit; er dürfe, vielmehr er müsse jedoch durch Preisgebung der Geheimnisse jener Ungläubigen gebrochen und dieser Eidesbruch dann durch *kaffāra* gesühnt werden. Der Eidbrüchige habe einfach zehn Armen einen modius Getreide zu spenden. Damit ist die Sache in Ordnung. Man mache überhaupt nicht viel Federlesens mit der Behandlung solcher Schwüre und mit dem Suchen nach Auswegen aus denselben. Es kommt in solchen Fällen die Lehre des Propheten in Anwendung, dass Eide, die sich als schädlich

وسق نذر الخباج *Qaṣṭallām IX 58*). Solche Gelöbnisse können nach gewonnener besserer Einsicht umgangen und durch die Leistung der *kaffāra* beseitigt werden (*Nawawī. Minhāğ* ed. van den Berg III 352, Juynboll l.c. 268 Anm. 3) Einem solchen Eid vergleicht *Ġazālī* die im Text erwähnte Formel des *Bāqūniten*-schwures: an eine Identität der beiden Eidesarten kann er nicht gedacht haben. Als *tertium comparationis* dachte er wohl an den ethisch unerwünschten Charakter der Erfüllung des Eides in beiden Fällen. Vielleicht versteht er darunter hier im allgemeinen einen *erpressen*, nicht bei voller Kenntnis der Folgen abgelegten Eid. Die Definition des نذر الخباج im Unterschied von نذر التبرر s. bei *Qaṣṭallām (IX 44, 18 ff. vgl. 447, 19)* zu Buch. *Ajmān* nr. 23, 25.

erweisen (es schwört jemand z. B. einen Ehebruch zu verüben) und die geleistet zu haben man zu bedauern Ursache hat, nicht eingehalten sondern durch kaffāra gesühnt werden ¹⁾).

e. Wenn im Eidgelöbniß statt der im obigen bemängelten Formeln die richtigen Worte gebraucht würden und der den Schwur leistende Mann dabei keine reservatio angewandt hätte, sondern richtige, unzweideutige Eidesworte mit der Sanktion verknüpfte, dass im Falle des Eidesbruches alle in seinem Besitz befindlichen und demnächst bis an sein Lebensende zu erwerbenden Sklaven freigelassen, alle Frauen mit denen er bis an sein Lebensende ehelich verbunden sein würde, von ihm geschieden seien; dass er ferner im Falle des Eidbruches hundert Wallfahrten vollziehen, hundert Jahre hindurch fasten, ein Gebet von einer Million rak'ah's verrichten und eine Million Dinare als Almosen verteilen müsse, u. dgl.: — so hat er im Falle des Bruches eines solchen ohne alle reservatio bei Gottes Namen abgelegten Eides nur die im Koran vorgeschriebene kaffāra zu leisten, d. h. zehn Arme zu verköstigen, oder — wenn ihm dies nicht möglich wäre — ein dreitägiges Fasten zu halten. Von allen den eingegangenen schweren Bussbedingungen (Wallfahrten, Sklaven- und Frauenentlassung u. s. w.) ist er befreit, da ein solcher Eid dem „Zornes- und Hartnäckigkeitseide“ (s. oben) gleichgeachtet wird, dessen Klauseln nicht erfüllt zu werden brauchen. Gelübde in Betreff der Freilassung von Sklaven, die man in Zukunft erwerben, der Scheidung von Frauen, die man in Zukunft ehelichen werde, sind an sich ungiltig: man kann Freilassung von Sklaven, Scheidung von Frauen, die man noch nicht besitzt, durchaus nicht geloben. Hätte jedoch der Mann Skrupel in bezug auf die Beibehaltung der Frauen und Sklaven, die er im Momente des Eidesbruches sein eigen nennt, so rät ihm Ġazālī von vornherein die Anwendung von Rechtskniffen an, die mit den dem Abū Jūsuf zugeschriebenen *ḥijal* kühn die Wette aufnehmen können und dem Mann die Kundgebung der bāṭinitischen Geheimnisse ermöglichen, ohne sich von den Frauen und Sklaven trennen zu müssen.

1) Vgl. Buch. *Ḍabā'ih* nr. 26 (ed. Juynboll IV 15).

Von diesen Kniffen möchten wir im besonderen einen hervorheben, weil er den Ġazālī in seiner Betätigung als faḳīh vielfach beschäftigt hat. Dies ist der *Zirkel-Schwur* (al-jaṃīn al-dā'ira). Um nämlich einen Ṭalāk-Schwur von vornherein ungiltig zu machen, solle er in eine Form gefasst werden, die in der Ausführung einen *circulus vitiosus* erzeugt. Man sagt: Wenn dich eine Ehescheidung von meiner Seite träfe, so betrachte die Ehe bereits *von früher* als durch drei Scheidungsakte aufgelöst. Vermittels dieser Formel soll die Erfüllung der Ehescheidung dadurch umgangen werden, dass noch *vor* Eintritt der Rechtswirkung des aktuellen ṭalāk die Ehescheidung bedingungsweise als bereits zu Recht bestehend (dreimaliges ṭalāk) vorausgesetzt wird. Formell würde dadurch die Absurdität hervorgerufen, dass eine bereits als geschieden geltende Frau neuerdings als Objekt des ṭalāk erschiene: ein *circulus vitiosus* (daur). Durch die in dieser Form ausgesprochene Scheidung wird die *gegenseitige Aufhebung* der in ihr enthaltenen Bedingungen bewirkt ¹⁾. Ġazālī, der eben auf dem Punkte steht, die mit dem herrschenden Fikḥbetrieb verbundene Spitzfindigkeit zu verurteilen, ist noch im Stande, eine solche juristische Finte zu empfehlen, um die Umgehung der Schwere des Bāṭinitencides von vornherein zu ermöglichen.

Die Frage dieser Ṭalākformel ist, weil für die Anwendbarkeit der in ihr liegenden Fiktion der grosse šāfi'itische Jurist *Ibn Surejǧ* (st. 306 — er gilt als der muǧaddid für sein Jahrhundert, Jāḳūt ed. Margoliouth, VI 390 —) als Autorität genannt wird, in Juristenkreisen als *المسئلة السريجية* berühmt; sie ist eine *مسئلة ملقبة*, eine mit besonderem Namen, in diesem Fall dem ihres Urhebers, bezeichnete Frage ²⁾. Sie hat durch

1) Snouck Hurgronje verweist mich auf die erschöpfende Behandlung der Frage durch Ibn Ḥaǧar al-Hejtamī, im *Tuḥfat al-muḥtāǧ bi-šarḥ al-Minhāǧ* (Ausg. Kairo 1305 mit der Glosse des Sirwānī) VII 112 ff.

2) Vgl. Th. W. Juynbolls Artikel *Aḳalariya* in der Enzyklop. d. Islam I 242. Namentlich die Kasuistik des Erbrechtes weist eine Reihe solcher mit besonderen Namen bezeichneter Fragen auf: z. B. *al-mas'ala al-minbariyya*, weil sie nach der Tradition dem auf dem minbar stehenden 'Alī vorgelegt worden sei (L. A. s. v. *عول* XIII 512 penult.). Vgl. Juynboll, Handbuch des islam. Gesetzes

drei Jahrhunderte den Scharfsinn der fuḡahā pro und contra beschäftigt. Wir finden einige der besten Namen an ihrer Litteratur beteiligt. Von den Zeitgenossen des Ġazālī hat ihr der als Fachr al-Islām (Stolz des Islams) gerühmte Abū Bakr al-Kaffāl al-Šāšī (st. 507) eine eigene Schrift gewidmet ¹⁾ und auch seinen Schüler Muhammed b. al-Mubārak (st. 552) dafür interessiert ²⁾. Nach dem Jahre 600 d. H. sollen, mit geringen Ausnahmen, die maßgebenden Gelehrten die Anwendbarkeit eines solchen *daur* übereinstimmend zurückgewiesen haben ³⁾. Ġazālī selbst nimmt in derselben eine schwankende Stellung ein; früher habe er sich, wie wir auch hier bemerken, zur Zulässigkeit dieser fictio juris bekannt; später hat er sich gegen dieselbe entschieden ⁴⁾. In gegenwärtigem Traktat rechnet Ġazālī mit der Gewissensunruhe von Leuten, denen solche anrühige und dazu umstrittene Fiktionen Skrupel verursachen könnten und verweist sie auf den Rat eines kompetenten Rechtsgelehrten, an dessen Meinung sie sich halten mögen. Fände dieser, dass im Falle der Preisgebung des Geheimnisses die Bedingung der in solcher schlaun Formel ausgesprochenen Ehescheidung dennoch erfüllt werden müsse, so möge der Fragesteller, falls er es vorzieht, sich von seiner Frau nicht zu trennen, die Veröffentlichung der ihm mit Geheimhal-

252. Zejn al-din ʿOmar ibn al-Wardī (st. 749) verfasste eine Zusammenstellung solcher Fragen: المسائل الملقبة في الفرائض. (Snjūṭī, Buġjat al-wuʿāt 365,6).

1) تلخيص القول في المسئلة المنسوبة الى ابى العباس بن سريج في الطلاق, Kremer'sche Handschrift nr. 112 (identisch mit Brockelmann I 391 nr. 3).

2) هو الذى تفرد بالفتوى Subkī, Tabak. Šāf. IV 96, penult. nach Samʿānī: بالسريجة (بالسريجة ed.) الساعة ببغداد، قلت كان قد تلقى المسئلة السريجة (الش. ed.) من شيخه فخر الاسلام والشافى وفخر الاسلام تلقى ذلك من شيخه ابى اسحاق الشيرازى وابو اسحاق تلقى ذلك من شيخه القاضى ابى الطيب،

3) Tuḡfa l.c.

4) Für die Giltigkeit hatte er früher الدور في دراية العور geschrieben (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31), seine gegenteilige Stellungnahme später in عور بالسريجة (بالسريجة ed.) الدور في المسئلة السريجة (Subkī, Tab. Šāf. IV 116,13). Die erstere Schrift ist zusammen mit der des Abū Bekr al-Šāšī (s.o.) in der oben erwähnten Kremer'schen Handschrift enthalten.

tungseid anvertrauten Dinge unterlassen. Es wird als genügend befunden, dass er die verderbliche Ketzerei von sich werfe und sich von den Irrlehren innerlich und äusserlich abkehre; das Veröffentlichen davon, was er im Kreise der Bāṭinijja-Leute erfahren hatte, sei nicht unerlässlich; man müsse nicht alles weitererzählen was man von jenen Ketzern gehört hat.

Einige Rechtsgelehrte sind der Ansicht, dass die im Vorhergehenden gemachten Distinktionen ganz und gar überflüssig seien und dass im allgemeinen als Regel aufgestellt werden könne, dass der in welcher Form immer den Bāṭiniten geleistete Eid null und nichtig ist ¹⁾. Ġazālī stellt fest, dass eine solche Ansicht den wohlverstandenen Fikhllehren nicht entspreche und dass diese die im Sinne des Religionsgesetzes im vorhergehenden von ihm dargestellten Modalitäten erfordern ²⁾.

IX. الباب التاسع في اقامة البراهين الشرعية على ان القائم بالحق والواجب على الخلق [طاعته] في عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرس الله ظلالة

In diesem Kapitel ³⁾ führt Ġazālī, dem zweiten Teil des Titels dieser Schrift entsprechend, den Beweis, dass zu seiner Zeit im Sinne des Religionsgesetzes die Imamwürde mit allen ihren Befugnissen ausschliesslich dem *Mustaṣhir* zukomme. Er sei der *chalīfat Allāh* ⁴⁾ über die gesamte Menschheit; er sei

1) Vgl. Baġdādī, Farḡ 290 f. 2) Fol. 80b. 3) Texte Nr. 25.

4) Über die Benennung des Chalifen als „*Gottesschalifen*“, deren Berechtigung Ġazālī auch im Text Nr. 28 Anf. (خلافة الله) voraussetzt, s. meine Abhandlung Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu in RHR XXXV 331 ff. Wie man hier ersieht, gehört Ġazālī nicht zu jenen Theologen, die den Gebrauch des Chalifentitels als „Stellvertreter Gottes“ für unzulässig halten (vgl. Māwerdī ed. Enġer 22,5 v. u. Nāwawī, Adkār 159, Ibn Ḥaġar al-Hejtāmī, Fatāwī ḥadīṭijja 102, Ibn Chaldūn ed. Bulāḡ I 159 ult. واختلف في تسميته خليفة الله dem man aus Scheu vor der dem islamischen Gottesbegriff widerstrebenden Deutung als نائب الله (Iḡī, Mawāḡif ed. Soerensen 304,11 نيابة الله) seit alten Zeiten die verschiedensten Erklärungen gegeben hat (Ṭabarī, Tafsīr I 154, VIII 77, XXIII 87). Auch im Mizān al-ʿamal 188,8 gibt Ġazālī eine dem obigen entsprechende Definition des Titels: فالمرأى للدنيا والدين

religiöse Pflicht der letzteren, ihm Gehorsam zu leisten. Er erbringt diesen Beweis auch gegen jene Theologen, die die Notwendigkeit des Vorhandenseins eines durch die Gesamtheit anerkannten Vergegenwärtigers des Imamates in der gegenwärtigen sowie in früheren Generationen in Abrede stellen. Wäre dem so, so wäre die Wirksamkeit aller gesetzlichen und politischen Institutionen und Funktionen, deren Quelle der Imam ist, aufgehoben. Ġazālī geht von der, auch von den Bāṭinijja geforderten Praemisse aus, das Imamāt sei eine notwendige, unerlässliche, seit dem Tode des Propheten durch das iǧmāʿ der Muslime geforderte Institution des islamischen Lebens. Die vereinzelte Gegenmeinung des *ʿAbdalraḥmān b. Kejsān*¹⁾ sei bereits durch die Vorgänge angesichts der Leiche Muhammeds widerlegt, da man sich selbst mit Vernachlässigung

Man beschränkte mit der Zeit den Titel nicht bloß auf die Chalifen, sondern dehnte seine Anwendung im allgemeinen auf die *herrschenden* Personen, *وَلَاةُ الْأَمْرِ* aus (vgl. ZDMG VII 216,4). Im *Tibrimasbūk* (s. u.) 62,6 läßt Ġazālī eine Frau aus dem Volke sprechen: *لَأَنَّ السُّلْطَانَ خَلِيفَةُ اللَّهِ*. Die Ausdehnung des Titels auf Sultane ist auch philologisch vertreten (LA X 431,5 v. u. = TA VI 99 penult.). Dasselbe scheint auch die Ansicht des Mystikers Muḥjī al-dīn ibn al-ʿArabī zu sein. Obwohl er von Gottesstellvertretungen ganz anderer Art (*Ḳuṭb* u. a.) zu sprechen pflegt, verleiht er diesen Titel auch den weltlichen Machthabern und fordert, im Sinne der *futuwwa*, Gehorsam für sie, selbst ohne Rücksicht auf ihr religiöses und ethisches Verhalten: *فَيَنْبَغِي لِلْفَنَى أَنْ يَعْرِفَ شَرَفَ الْمُرْتَبَةِ الَّتِي هِيَ السُّلْطَانَةُ وَإِنَّهُ نَائِبُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَخَلِيفَتُهُ فِي بِلَادِهِ فَيَعَامَلُ مِنْ أَقَامِهِ اللَّهُ فِيهَا وَإِنْ لَمْ يَجْرِ الْحَقُّ عَلَى يَدِهِ بِمَا يَنْبَغِي لِلْمُرْتَبَةِ مِنَ السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْمَنْشُطِ وَالْمَكْرَهِ عَلَى حَدِّ مَا رَسَمَ لَهُ سَيِّدُهُ* u. s. w. (die Stelle ist für das Verhältnis dieses Mystikers zur politischen Frage von grosser Bedeutung, *Futūḥat mekkijja*, bāb 42, I 242,21 ff.; vgl. IV 27,13 ff.; 493,8). In einem dem ʿAlī zugeschriebenen Spruch wird ʿAbdalraḥmān ibn ʿAuf genannt *وَكُلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ* (bei Muḥibb al-Ṭabarī, *al-Rijāl al-naḍira fi manāḳib al-ʿašara* [Kairo 1327] I 283,1). Es ist bemerkenswert, dass der Gedanke, der Herrscher sei *chalifat Allāh*, vom Islam her auch in die jüdisch-arabische Litteratur eingedrungen ist. Saʿadja übersetzt Ps. 52,1

فَامُدَّ خَلِيفَتَكَ بِعِلْمٍ مِنْ عِنْدِكَ mit *מִשְׁפָּטֶיךָ לְמֶלֶךְ הַזֶּה*.

1) d. i. der Muʿtazilit Abū Bekr al-ašamm, s. *Der Islam* VI 173 ff.

der Bestattung des Propheten, praesente cadavere beeilte die Gemeinde nicht einen Augenblick eines Imam entbehren zu lassen; die Aufrechterhaltung der staatlichen und religiösen Ordnungen erforderte unerlässlich die sofortige Einsetzung desselben. Es handelt sich nun nur um den Beweis, dass zwischen den beiden diese Würde beanspruchenden Personen, dem Fātimiden und dem ʿAbbāsiden, dieselbe ausschliesslich dem letzteren zukomme. Dies ist schon aus der grossen Menge derer die ihn anerkennen im Vergleich mit der kleinen Zahl der Bekenner des fātimidischen Imamates ersichtlich. In der Widerlegung der Einwendungen der Bāṭinijja gegen die Berechtigung des ʿabbāsidischen Imamates ist eines der Argumente, auf die Ġazālī das grösste Gewicht legt dies, dass das zeitgenössische ʿabbāsische Chalifat durch die *šauka*, durch die auf äussere *Machtmittel* gestützte allgemeine Anerkennung gerechtfertigt ist. Wem die Macht zur Seite steht, seine Anerkennung in den grossen Massen durchzusetzen¹⁾ und wem sich die Neigung der Gesamtheit zuwendet²⁾ (dies war bereits bei der Anerkennung des Abū Bekr der Fall), der ist auch, falls die übrigen notwendigen Bedingungen in seiner Person zutreffen, der berechtigte Inhaber der Chalifenwürde. Dies bewährt sich am Chalifat des ʿAbbāsiden; keinesfalls aber an dem des fātimidischen Rivalen, dessen Berechtigung lediglich auf ein erdichtetes *naṣṣ* gegründet ist³⁾.

Zehn Bedingungen der Eignung zur Chalifenwürde⁴⁾:

1) sechs *physische*: Altersreife, Integrität der Vernunft, Freiheit, männliches Geschlecht, kurejšitische Abstammung (deren die Fātimiden sich mit Unrecht anmassen), ungetrübtes Gesichts- und Gehörsvermögen, dem viele Gesetzeslehrer auch die Freiheit von anderen physischen Defekten anschliessen, während andere, da keine positive gesetzliche Verfügung

1) Vgl. Ihjā II 130,15 فمن بالعه صاحب الشوكة فهو الخليفة.

2) Die Auffassung, dass „die Gewinnung der Herzen der Menschen“ ein Zeichen des *von Gott gewollten* Charakters der Herrschaft ist, spricht Bērūnī in bezug auf den Ġaznewiden Masʿūd aus: s. bei Sachau, Alberuni's India (Einführung) I p. XIII.

3) Fol. 87---88.

4) Vgl. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 81.

darüber nachweisbar ist, auf die körperliche Integrität als Bedingung der Eignung zur Chalifenwürde kein Gewicht legen ¹⁾).

2) vier *angeeignete* (moralische) Bedingungen: Kampfestüchtigkeit (nağda), Kompetenz zur Regierung (kifāja), fromme, zweifelhafter Dinge sich enthaltende Lebensführung (wara⁶), Wissenschaft (ilm).

Allen diesen Bedingungen entspricht al-Mustazhir, so dass es keinem Zweifel unterliegen könne, dass seine Berechtigung zur Chalifenwürde, als dem Religionsgesetz entsprechend, von allen kanonischen Autoritäten anerkannt werden müsse und dass alle von ihm ausgehenden Verfügungen nach göttlichem Recht volle Giltigkeit haben.

Mit Übergehung der physischen Bedingungen, von deren Vorhandensein bei Mustazhir sich jedermann durch den Augenschein überzeugen kann, tritt Ġazālī den Beweis dafür an, dass der Chalife auch die moralischen, erworbenen Bedingungen des Imamates in sich vereinigt ²⁾).

a) Die Anforderung der *Kampfestüchtigkeit* (nağda), der Fähigkeit durch äussere Machtmittel die Ordnung im Reich aufrechtzuerhalten, sei ihm durch die ihm unterwürfigen und sein Chalifat schützenden Türken (Seldschuken) gewährleistet. Durch ihre Unterstützung und ihre Machtmittel (šauka) ³⁾ kann der Chalife seine Kraft zur Herrschaft betätigen und seine allgemeine Anerkennung befestigen. Wenn sie auch seinen Befehlen nicht immer gebührlchen Gehorsam leisten, die Grenzen

1) Nach Ibn Ḥazm, Milal IV 167,5 ff. bilden physische Defekte (auch Blindheit und Taubheit) kein Impedimentum der Regierungsfähigkeit: ولا يضر الامام ان يكون في خلقه عيب كالاعى والأصم والاجدع والاجذم والاحدب والذي لا يدان له ولا رجلان; auch Ġgī, Mawākif ed. Soerensen 301 ff. führt körperliche Integrität unter den šurūṭ al-imāma nicht an. Ġazālī will an dieser Stelle für keine der beiden Ansichten eine Entscheidung treffen; allerdings scheint er der letzteren geneigt zu sein, da er im Ihjā I 115 unter den šarā'it al-imāma ausser التكليف والاسلام nur noch folgende fünf fordert: الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسبة قریش.

2) Fol. 89b—96b.

3) Vgl. Mi'jār al-ilm 31,7 كالانسان لاحظ رتبة سلطان الزمان وما ساعد من الشموكة والعدة والتجدة والثروة والاشياع والاتباع،

ihrer Befugnisse auch oft überschreiten ¹⁾ und ihren tierischen Leidenschaften folgen, so ist dies nur unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Sklaven zu ihrem Gebieter, nicht unter dem des Menschen zu Gott und zu dem Propheten zu betrachten. Widersetzt sich jener auch im einzelnen den Anordnungen seines Gebieters, so hat er dadurch noch nicht dessen Anerkennung als seinen Herrn abgeschüttelt. So ist es auch mit den türkischen Helfern. Bei aller Unbotmässigkeit schützen sie die Rechte des Chalifates mit heldenhafter Selbstaufopferung „und würden sie auch in Stücke zerschnitten“. Diese Leute erweisen dem Chalifen, wenn sie auch seine Befehle vernachlässigen, die Zeichen tiefster Unterwürfigkeit und betrachten es unausgesetzt als ihre religiöse Pflicht, ihn gegen jeden Angriff zu beschützen.

Gazālī ist bestrebt, seine These von der Kampfestüchtigkeit seines Chalifen auch der Tatsache gegenüber aufrecht zu erhalten, dass er doch in der Ausübung der Macht nicht selbständig, sondern eben von jenen Türken abhängig ist, die die tatsächlichen Inhaber der Machtbefugnisse des Chalifates sind. Es klingt wie Ironie, wenn er während der Schilderung des Verhältnisses des Chalifates zu den Seldschuken in den Ausruf verfällt: „Dies ist eine *nağda* deren gleiches niemand anderem zuteil geworden ist“. Er betrachtete eben die Seldschuken als Glück des Chalifates, wovon er auch in einer späteren Epoche seines Lebens, in dem für den Seldschukensultan Mohammed Schah in persischer Sprache verfassten Fürstenspiegel *al-Tibr al-masbūk*, von dem noch weiterhin die Rede sein wird, begeistertes Zeugnis ablegt: „Nach ihrem (der Barmekiden) Sturz gingen die Zustände der Vezire der Verderbnis entgegen, und der Fürstendienst büsste seinen Glanz und seine Frische ein, bis dass Gott die Segnungen des Seldschukengeschlechtes entstehen liess und ihre Herrschaft in Ordnung verharrte ²⁾ und er liess sie an die Stufe der früheren Vezire

1) Der Chalife musste z. B. auf Wunsch des Sultans seinen Vezir absetzen und durfte ihn nur mit Erlaubnis des Sultans wieder zurücknehmen, (Ibn al-Aṣir ad ann. 501, ed. Bulaḡ X 171,9 v. u.).

2) Die Worte *وظنّ دولتهم الى النظام* sind unklar: es ist möglich, dass das letzte

heranreichen und an eine noch höhere, indem es in der Welt keinen Vorzüglichen, keinen wissenschaftlich Gebildeten, keinen Zugereisten und Fremden gibt, ob von edlem oder niedrigem Stande, dem sie nicht ihre Wohltaten angedeihen liessen und der nicht mit ihren Gnadenbezeugungen überhäuft würde. Niemand ist von den Beweisen ihrer Güte ausgeschlossen. Wir haben dies hier zu dem Zwecke erwähnt, damit jeder Leser dieses Buches den Unterschied zwischen dem Tüchtigen und Untüchtigen erkenne" ¹⁾. Es kann nicht übersehen werden, dass Ġazālī hier die Seldschuken nicht als autonome Fürsten, sondern als Vezire, als Diener des Chalifates feiert.

Ebenso entspricht Mustazhir *b)* der zweiten Anforderung, der *Regierungstüchtigkeit* und *Kompetenz* (kifāja) sich in den schwierigsten Verhältnissen zurechtzufinden. „Die Vernünftigsten bewundern seine treffende Einsicht, seine durchdringende Vernunft in den schwierigsten Ereignissen, sein Erfassen der subtilsten Dinge, wie dazu selbst die durch Erfahrung erprobtesten Leute nicht fähig sind“. Er versteht es ferner, sich des Rates der zuverlässigsten Ratgeber zu bedienen, wenn er glaubt, sich nicht ausschliesslich auf seine eigene Einsicht verlassen zu dürfen — und hier rühmt Ġazālī den Vezir des Chalifen, und seine vorzügliche Befähigung in der Wahrnehmung der religiösen und weltlichen Interessen. Für die Regierungstüchtigkeit des Mustazhir führt Ġazālī die Klugheit und Entschlossenheit an, mit der er die nach dem Tode seines Vorgängers in Bagdad und den Provinzen eingetretenen Schwierigkeiten überwunden habe; wie er der Habsucht der Truppen die „ihre Mäuler gegen den Staatschatz aufsperrten“ entgegengetreten sei.

Dritte Bedingung *c)*: Fromme von zweifelhaften Dingen sich enthaltende *Lebensführung* (wara^c), die erhabenste der Bedingungen. In der Erfüllung der beiden ersteren bediene sich der Chalife fremder Hilfe, die Frömmigkeit könne er nur persön-

Wort auf den Vezir Nizām al-mulk deutet vgl. in einem Gedicht bei Jāḳūt ed. Margoliouth V 70,12: *وظلّ نظام الملك للكسر جابرا*.

1) Al-Tibr al-masbūk 89, oben.

lich üben. Und darin betätigt Mustazhir die höchste Vollkommenheit sowohl als Regent (Sorge für Aufrechterhaltung der religiösen Institutionen) wie auch als Privatmann (Erfüllung der religiösen Pflichten, asketische Gewohnheiten, Verschmähung des Luxus). Ġazālī hat hier den Einwurf zu beantworten, wie die Eigenschaft der entsagenden Frömmigkeit mit der Verwendung der Staatseinnahmen vereinbarlich sei. Er weist dem gegenüber, in Verbindung mit der Darstellung der Theorie des Šāfi‘ī über die rechtliche Natur der Staatseinkünfte ¹⁾ nach, in welcher Weise Mustazhir dieselben zur Förderung des religiösen und politischen Staatswohles verwendet. — Ġazālī findet es für wichtig, im Anschluss daran den Gegnern gegenüber Nachdruck darauf zu legen, dass Frömmigkeit nicht im Sinne der *Sündenlosigkeit* zu den Bedingungen des Imamates gehöre. Selbst in bezug auf den Grad der Sündenlosigkeit der Propheten herrsche Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten. Würde man vom Imam — wie dies die Bāṭinijja voraussetzen — Sündenlosigkeit als eine der Grundbedingungen seiner Fähigkeit zur Ausübung dieses Amtes fordern, so würde angesichts der allen Menschen eingepflanzten irdischen Leidenschaften und der unausweichlichen Einflüsterungen des Satans, die Imamwürde stets erledigt sein; niemand hätte die Befugnis, Kādī's einzusetzen. Wie die Verübung verbotener Dinge („Strauchelungen“) im allgemeinen die Qualifikation zur gerichtlichen Zeugenschaft nicht aufhebt und auch zum Richteramt nicht unfähig macht, so kann völlige Sündenlosigkeit auch nicht Bedingung der Befähigung zum Imamat sein. Gefordert könne nur werden, dass die Erfüllung der gottwohlgefälligen Handlungen das Übergewicht über gelegentliche Ausschreitungen bewahre. Mehr zu fordern wäre eine der menschlichen Natur widersprechende Zumutung.

Mustazhir entspricht auch *d)* der vierten Forderung, die das kanonische Gesetz an den Imam stellt: der *Wissenschaft* (‘ilm). Mit diesem Nachweis hat Ġazālī in bezug auf den Umfang, in dem das ‘ilm als notwendige Qualität des Imam

1) Fol. 93a; damit ist zu vergleichen Ihjā II 124 f. في جهات الدخّل للسلطان und Fāṭihāt al-‘ulūm (Kairo 1322, ed. Chāngī) 67.

gefordert wird, die Auffassung derer abzulehnen, die diese Bedingung in dem idealen, in der Praxis des Lebens kaum zu erfüllenden Umfang fordern, dass der Vertreter der obersten Spitze der islamischen Theokratie eine theologische Autorität sein müsse, die den Rang eines *muǧtahid* erreicht, fähig in vorkommenden Fällen aus eigener unabhängiger Einsicht gesetzliche Entscheidungen (*fatwā*) zu erteilen¹⁾. Solche Kompetenz konnte Ġazālī seinem jungen Fürsten beim besten Willen nicht zuerkennen. Mustazhir war wohl ein Mann von hoher Bildung, gewiegter Stilist, der seine auch kalligraphisch zierlichen Resolutionen in trefflichen Ausdrucksformen ausfertigte, Schöngest, dem auch ein Verschen gelang²⁾; aber von theologischer Gelehrsamkeit ist bei ihm keine Rede.

Ġazālī gesteht wohl zu, dass die gelehrten der älteren Zeitalter die Forderung der „Wissenschaft“ als notwendige Bedingung der Imamwürde im Sinne des *ig̃tihād* aufgestellt haben³⁾. Für die Berechtigung dieser Forderung liesse sich

1) Dieselbe Frage wird auch im zejditischen Fik̃h in bezug auf den Imam verhandelt und zu gunsten der Ig̃tihād-Forderung entschieden (Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 70).

2) Ibn al-Aṭīr ad ann. 512 (ed. Būlāḳ X 202) *وكان حسن الخط جيد التوفيعات*; لا يقاربه فيها احد بدل على فضل غزير وعلم واسع; hierauf einige seiner Gedichtchen.

3) Baǧdādī, Farḳ 341,2 *واجبوا من العلم له مقدار ما بصير به من اهل الاجتهاد* Māwerdī ed. Enger 5,11 unter den notwendigen Qualitäten des Imam *العلم* الموّدى الى الاجتهاد فى النوازل والاحكام. Ebenso fordert das dem Šāfi'ī zugeschriebene *al-Fik̃h al-akbar fi-l-tauḥīd* (Kairo, maṭb. adab. o. J.), 39 unter den *šarāiṭ al-imāma*: *العلم بحيث يصلح ان يكون مفتيا من اهل الاجتهاد* (körperliche Integrität — s. oben S. 82f. — wird auch hier unter den Erfordernissen der Chalifenwürde nicht erwähnt). Auch der Philosoph Ibn Sīnā: „Er (der Imam) muss ferner das Religionsgesetz kennen und zwar in einer solchen Weise, dass keiner da ist, der mehr und genauer in allem unterrichtet wäre“ (Die Metaphysik Avicennas, übers. von M. Horten 678). Vgl. auch Ibn Chaldūn, (ed. Būlāḳ I 161,10ff.) *ولا يكتفى من العلم الا ان يكون* der die *šurūṭ* des Chalifates eingehend behandelt: *مجتهدا لان التقليد نقص والامامة تستدعى الكمال فى الاوصاف والاحوال* (französ. Übersetzung von de Slane I 393). Der Chalife al-Mustarsid wird charakterisiert als *نافذ فى اكثر العلوم عارف بالفتوى واختلاف العلماء فيها* (Ḳalānīsī ed. Amedroz 252,2) Dies hat wohl auch den strengeren Anforderungen entsprochen.

jedoch eine ausdrückliche Kundgebung des Gesetzgebers (Propheten) nicht nachweisen, noch auch sprechen Gründe der öffentlichen Wohlfahrt (*maṣlaḥa*, *utilitas publica*) für die Dringlichkeit einer so hohen Befähigung. Der Gesetzgeber hat für das Imamat ausdrücklich nur die einzige Bedingung gestellt, dass sein Anwärter dem Kurejs-Stamm angehören müsse; die übrigen durch das Gesetz gestellten Forderungen haben sich als solche durch die unabweisliche Voraussetzung erwiesen, dass der Imam die Aufgaben seines Amtes nur dann erfüllen könne, wenn er jenen Bedingungen entspricht. Dazu ist aber der Muğtahid-Rang durchaus nicht erforderlich. Gleichwie der Imam in der Betätigung seiner Macht sich auf die stärksten seiner Zeitgenossen (gemeint sind natürlich die Seldschuken), in der Staatsweisheit auf seine weisen Vezire stützt, so werde er auch das *‘ilm* in jeder einzelnen vorkommenden Frage durch die Beratung derer verwirklichen, die er für die Gelehrtesten und Kompetentesten seiner Zeit hält. Jedoch auch wenn man mit der Meinung jener in Einklang bleiben wollte (und Ġazālī wünscht nicht im Gegensatz zu den Gelehrten früherer Zeitalter zu stehen) die vom Imam das *‘ilm* im Sinne des *ig̣tihād* fordern, könne die Abwesenheit dieser Bedingung nicht zur Beseitigung eines Imam führen, der derselben nicht entsprechen kann; selbst in dem Falle nicht, wenn ein Anwärter zur Hand wäre, der über die Fähigkeit des *ig̣tihād* verfügt ¹⁾. Von vorneherein wäre allerdings dem letzteren der Vorzug zu gewähren; mit der vollendeten Tatsache der vollzogenen Huldigung, die eine Folge der ihm entgegengebrachten Sympathien und des Vertrauens des Volkes auf seine Kapazität ist, erlischt die Bevorzugung eines den einmal anerkannten Imam überragenden Rivalen. Ġazālī bekennt sich zur These des *imāmat al-maḥḍūl ma‘ ḥuḍūr al-aḥḍal* d.h. der Zulässigkeit der Imamat eines minder Vorzüglichen, wenn auch ein ihn an Vorzügen Überragender vorhanden ist ²⁾. Man denke nur an die Wirren und die das Staatswohl gefährdenden Erschütterungen, die durch die Absetzung eines bereits aner-

1) Auf dieselbe Auffassung legt Ġazālī Gewicht im Kapitel über die Bedingungen des Imamat (شرائط الإمامة) im *Iljāl* 115. 2) Vgl. Māwerdī 8,8 v.u.

kannten Imam entstehen würden. Wenn auch dieser in seinen Entscheidungen der Autorität anderer zu folgen (taḳlīd) genötigt und nicht befähigt ist, auf Grund selbständiger Erforschung (naẓar) vorzugehen, so sei dies, falls er die sonstige Befähigung für das wichtige Amt besitzt, der Beunruhigung des Staates vorzuziehen. Im übrigen sei in gegenwärtiger Zeit ein ḳurejšīti-scher Anwärter des Chalifates nicht vorhanden, der neben den übrigen Bedingungen auch der des iġtihād entsprechen könnte ¹⁾. Es könne also davon keine Rede sein, dass ein anderer als Mustazhir die Rechte des Chalifates ausübe. Wenn auch alle Welt sich zusammentäte, die Herzen der Menschen dieser geheiligten Majestät abwendig zu machen, könnte sie damit keinen Erfolg erreichen; denn es ist Pflicht aller 'Ulemā dieser Zeit durch ihr Gutachten die Giltigkeit und Gesetzlichkeit dieses Imamates anzuerkennen. Daran sind jedoch zwei Bedingungen geknüpft. Erstlich müsse der Chalife in jedem zweifelhaften Falle die Meinung der 'Ulemā einholen und danach entscheiden; wenn diese nicht einhelliger Ansicht wären, müsse er der Autorität des vorzüglichsten und gelehrtesten unter ihnen folgen. Und Baġdād wird doch fürwahr kaum eines Mannes entraten, dem alle Welt den Vorzug in der Gesetzeswissenschaft zugesteht! — Ferner müsse sich der Chalife bestreben, der idealen Forderung durch möglichste Vervollkommenung in der religiösen Wissenschaft immer näher zu kommen. „Die Frische seiner Jugend kommt ihm in der Erreichung dieses Zieles zu statten“.

Auf die Jugend des Chalifen spielt er auch bei anderer Gelegenheit an, wo er von seiner Frömmigkeit und seinen asketischen Neigungen spricht ²⁾. „Er ist in Wahrheit der Jüngling, der im Dienste Gottes erwachsen ist; dies alles in der Frühzeit der Lebensjahre und im Morgenglanz der Jugend“. Sein Anfang kann die Vernünftigen darüber aufklären, wohin er gelangen werde, wenn er die Jahre der Vollkommenheit erreicht.

„Wenn du das Erwachsen des Neumondes betrachtest, so bist du dessen sicher, dass aus demselben ein vollkommener Vollmond wird“.

1) Īġī-Gurgānī, Mawāḳif ed. Soerensen 302, 8 ff. Verfasser und Kommentator nehmen es mit den šurūṭ überhaupt nicht sehr streng.

2) Fol. 92b.

„Gott möge ihm langes Leben gewähren und seine Banner in den fernsten Ländern verbreiten.

„Wenn nun durch die in diesem Abschnitt dargelegten klaren Beweise ersichtlich wurde, dass im Sinne des göttlichen Gebotes nur der Imam der Wahrheit, *al-Mustaḡhir billāh*, für das Gotteschalifat ausersehen ist, so ist diese Gnade dessen wert, dass ihr durch Dankbarkeit entsprochen werde. Diese Dankbarkeit betätigt sich durch Wissen und Werke und durch beständiges Ausharren bei dem, was den Inhalt des letzten Abschnittes dieses Buches bildet. In allgemeinen besteht die Dankbarkeit für diese Gnade darin, dass es dem Emīr al-mu'minīn nicht gefallen möge, dass es auf Erden einen Menschen gebe, der im Gottesdienst eifriger und Gotte dankbarer sei als er, so wie es Gott nicht gefällt, dass es auf Erden einen Menschen gebe, der mächtiger und edler wäre als der Emīr al-mu'minīn. Dies ist die Dankbarkeit die jener Gnade würdig ist“.

X. fol. 96b—IIIIa الباب العاشر في الوظائف الدينية التي بالمواظبة

عليها يدوم استحقاق الامامة

Schon zu Beginn des Traktates erklärt Ġazālī dies Kapitel, das die religiösen Pflichten darstellt, durch deren anhaltende Beachtung der junge Chalife erst die Fortdauer seiner Würdigkeit für sein hohes Amt erwirbt, in Verbindung mit dem vorhergehenden neunten als jenen Teil der Schrift, für welchen er seine Aufmerksamkeit ganz besonders aufruft. Aus dem Inhalt des neunten wird er erschen, welcher Gnadenfülle ihn Gott teilhaft werden liess; aus dem zehnten werde ihm klar werden, in welcher Weise er für diese Wohltaten die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott erfüllen könne¹⁾. Am

1) Fol. 56: والمقترح على الرأي النبوي الشريف مطالعة الكتاب جملة ثم تخصيص الباب التاسع والعاشر بمزيد استقصاء ليعرف من الباب التاسع قدر نعمة الله تعالى عليه وسببين من الباب العاشر طريق القيام بشكر تلك النعمة ويعلم ان الله تعالى اذا لم يرض [أن] يكون على وجه الارض له عبد ارفع رتبة من امر المؤمنين فلا يرض [امير] المؤمنين أن يكون على وجه الارض عبد أعبد لله وأشكر منه،

Eingang des zehnten Abschnittes wiederholt er diese Aufforderung. Es gehöre zu den religiösen Pflichten des Chalifen über den Inhalt der folgenden Belehrungen unaufhörlich in gründlicher und erschöpfender Weise nachzudenken und auf Grund derselben von seiner Seele Rechenschaft zu verlangen; dies möge zu seiner beständigen Gedankenrichtung werden. Es wäre die höchste Glückseligkeit, wenn ihn der göttliche Beistand darin unterstützte, durch ernste Bestrebung jede der hier geforderten Eigenschaften, wenn auch im Laufe eines Jahres sich anzueignen. Die ihm ans Herz gelegten Aufgaben sind teils solche, die mit dem *Wissen* (dianoëtische), teils solche, die mit dem *Tun* (ethische Tugenden) zusammenhängen. Er werde in der Aufzählung mit ersteren beginnen, weil ja das Wissen die Wurzel ist, von dem sich die Werke erst abzweigen ¹⁾. Auf vier grundlegende Hauptsachen führt er die einer Begrenzung nicht fähigen Wissensdinge zurück ²⁾, über die er einzeln Betrachtungen bietet: 1. Das Wissen über die Bestimmung der Welt und des zeitweiligen, flüchtigen Charakters unseres Aufenthaltes in derselben (mit Gleichnissen beleuchtet ³⁾) 2. Das Wissen davon, dass Quelle und Sitz der Gottesfurcht das Herz ist und dass das richtige Handeln mit den körperlichen Gliedmassen sekundär und von der Reinheit des Herzens abhängig ist; diese gipfelt in der Befreiung von der Liebe zu irdischen Gütern, die mit dem Streben nach jenseitiger Seligkeit nicht vereinbar sei. Man möge die Kürze der durch Trübungen verdüsterten irdischen Güter mit der ewigen Dauer der reinen Seligkeit des jenseitigen Lebens in Verhältnis setzen um die Flüchtigkeit der ersteren einzusehen und sie zu vermeiden ⁴⁾. 3. Die Erkenntnis, dass die Bedeutung des *Gotteschalifates*

1) Vgl. Buch vom Wesen der Seele 54[#]

2) Fol. 96b: ومن فرائض الدين على امير المؤمنين زاده الله توفيقا المداومة على مطالعة هذا الباب والاستقصاء على تأمله وتصحيحه ومطالبة النفس الكريمة حتى يستمر عليه فان ساعد التوفيق للمجاهدة في الاقتدار على كل وظيفة من هذه الوظائف ولو في سنة فهي السعادة القصوى، وهذه الوظائف بعضها علمية وبعضها علمية فنقدم العلمية فان العلم هو الاصل والعمل فرع له اذ العلوم لا حصر لها ولكننا نذكر اربعة امور هن امهات واصول،

3) Texte Nr. 26.

4) Texte Nr. 27.

in der heilsamen Anordnung der Verhältnisse der Menschen besteht; diese sei aber unmöglich, wenn der Chalife nicht erst seine eigene Seele vervollkommenet; er wäre sonst wie ein Blinder, der andere Blinde leiten wollte. Die Vervollkommenung der Seele ist von der Erkenntnis derselben bedingt ¹⁾. Ġazālī vergleicht dann die Gliedmassen des Körpers und die niederen Seelenfunktionen *συμβέ* und *ἐπισυμμητιζόν* mit den Funktionen des gesellschaftlichen Haushaltes ²⁾. Gleichnisse für die Herrschaft der Begierden und ihre Zähmung. Dienstbarmachung des Körpers für die Übung der religiösen Werke. Der Körper ist das Fahrzeug der Seele ³⁾. 4. Die Erkenntnis davon, dass der Mensch aus Attributen der Engel und der Tiere zusammengesetzt ist. Durch Wissen, Gottesdienst, Keuschheit und Gerechtigkeit ⁴⁾ wird er den Engeln ähnlich, durch tierische Eigenschaften sinkt er zur Stufe jenes Tieres herab, dem die betreffende böse Eigenschaft eignet. Während seines Erdenlebens mag er äusserlich als Mensch erscheinen aber innerlich doch die Eigenschaften des Tieres haben. Im Jenseits wird er in der Gestalt des Tieres auferweckt, dessen Eigenschaften er im Diesseits betätigt hatte ⁵⁾. Wenn diese durch Wissen und gute Werke aufgewogen werden, wird er in Gestalt der Engel, der Gerechten und Märtyrer auferstehen.

1) Analogien im *Mizān al-ʿamal* 58 ff. *Kīmijā al-saʿāda* (Sammelband ed. Šabūrī al-Kurdī, Kairo 1328) 511.

2) Texte Nr. 28.

3) Vgl. *Mizān al-ʿamal* 171,1 *وخلق البدن مركبا وخادما للنفس* *ibid.* 146,2 *اذ النفس كالفرس والبدن كالفرس* und die Aeusserungen der Ichwān al-ṣafā über das Verhältnis der Seele zum Körper in *Rasāʾil* (ed. Bombay) III 81, IV 219; 269 vgl. Buch vom Wesen der Seele 50^o.

4) Fol. 100a *بالعلم والعبادة والعفة والعدالة*. Hier sind ohne Zweifel die vier platonischen Haupttugenden variiert indem im Sinne der gegenwärtigen Belehrung für *شجاعة* (*θωράξ*) *عبادة* eingesetzt ist; *عفة* entspricht in der Regel der *σωφροσύνη*.

5) In seinem eschatologischen Werke *al-Durra al-fāchira* (ed. L. Gautier) 63 und in der drastischen Schilderung der Auferstehung im *Ihjā* III 497 ff. wird dies nicht erwähnt. Hingegen gibt Ġazālī in *Ja ʿjjubā al-walad* (Sammelband ed. Šabūrī 514) dieser Vorstellung eine mystische Anwendung. Verwandt damit ist die bei Ġāhiz erwähnte volkstümliche Anschauung, dass der zur Übernahme der Seele erscheinende Todesengel die dem Vorleben des Sterbenden analoge (auch tierische) Gestalt annimmt (*Kitāb al-hajawān* VI 68,7).

Darauf folgt ohne systematische Geschlossenheit, in völlig aphoristischer Weise eine Aufzählung der *Tatpflichten* und Tugenden, mit deren Erfüllung und Übung sich der Fürst schmücken möge¹⁾. Wiederholt betont Ġazālī mit besonderem Nachdruck die Mahnung, dass der Chalife stets nach dem Rat der 'Ulemā Sehnsucht empfinden und ihre Belehrung mit freudiger Dankbarkeit anhören möge²⁾. Unter den Regierungstugenden stellt er obenan, dass der Fürst bei jeder seiner Verfügungen von sich Rechenschaft darüber verlange, ob er nicht etwas über die Menschen verhängte, wovon es ihm nicht lieb wäre, wenn man mit ihm ähnlich verführe. Er möge es ferner nicht als unter seiner Würde halten, die vor seinem Tore harrenden Leute, die ihm ihre Beschwerden vortragen möchten, wenn auch nur kurze Zeit, persönlich anzuhören; dies sei heilsamer als selbst die gottesdienstlichen opera supererogationis (النوافل), geschweige denn als die weltliche Unterhaltung, denen er diese Zeit entzöge. Da die Herrschaft, wie sie mit vielen Gefahren für die Tugend verbunden ist, anderseits auch für die Betätigung derselben reichlichere Gelegenheit bietet als der Stand der Untertanen, so möge er die durch seine überragende Stellung gebotene Gelegenheit durch Betätigung der Demut, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nutzbar machen; stets Milde (رفق) üben und die Strenge (غلظ) meiden³⁾. Versöhnlichkeit, Nachsicht und Unterdrückung des Zornes werden ihm ganz besonders ans Herz gelegt⁴⁾. Der Herrscher möge sich ferner stets bewusst sein, dass auch für die Handlungen der in seiner Vertretung wirkenden Würdenträger die Verantwortlichkeit ihn trifft. Auch Vermeidung alles Luxus in Speise und Kleidung möge er sich zur Pflicht machen.

Ġazālī ergreift jede Gelegenheit, dem Fürsten die strenge Einhaltung des *Religionsgesetzes* einzuschärfen. Wenn er das auf das Prinzip der Gerechtigkeit gegründete Imamāt als die

1) Fol. 100b—111a.

2) ان يكون والى الامر متعطشاً الى نصيحة العلماء ومتبججاً بها اذا سمعها وشاكراً عليها.

3) Fol. 102a.

4) Fol. 109af.

höchste Betätigung des Gottesdienstes preist, so fügt er gleich hinzu, dass der Prüfstein der Gerechtigkeit in ihrem Unterschied von der Gewalttätigkeit das Religionsgesetz sei. Die göttliche Religion und das Gesetz des Propheten seien in allen Bewegungen der Zielpunkt, worauf alles ausgehe ¹⁾. Wenn der Fürst in seinen Anordnungen vom Religionsgesetz abweicht, kann er als ein Herrscher betrachtet werden, der die Macht usurpiert hat ²⁾ und es gilt von ihm was der Prophet von unrechtmässigen Herrschern und ihrer Verdammung am Gerichtstage ausgesprochen hat. Unter vielen anderen Lehrsprüchen aus dem Ḥadīṭ führt er hierbei den folgenden an, wohl um zu zeigen, dass die religionsgesetzliche Handhabung der Macht sich auch auf die genaue Einhaltung der *strafgesetzlichen* Verordnungen der śarīʿa erstrecke, ein Gebiet, auf welchem sich bekanntlich vielfach eine Praxis eingebürgert hatte, die dem Wortlaut des Gesetzes nicht entspricht ³⁾. „Anas b. Mālik: Der Prophet sagte: Am Tage der Auferstehung wird man die Machthaber herbeiholen und der Herr wird zu ihnen sagen: Ihr wart die Hirten meiner Heerde und die Schatzmeister meiner Erde; was hat euch veranlasst (gegen Sünder) mehr Geisselhiebe zu verhängen, als euch befohlen war? Der zur Verantwortung Gezogene antwortet: Ich habe für dich gezürnt! worauf Gott: Geziemt es dir denn, heftiger als ich selbst zu zürnen? Dann wird der andere gefragt: Was hat dich veranlasst, weniger Geisselhiebe anzuordnen als dir (von mir) befohlen war? O Gott! — antwortet er — ich habe mich des Sündigen erbarmt! Geziemt es dir denn — verweist ihn Gott — barmherziger sein zu wollen, als ich es bin? Packet den, der hinter dem Masz meines Gebotes zurückgeblieben

1) Fol. 102a والقصد من رواية هذه الاخبار التنبيه على عظم قدر الامامة وانها اذا ترتبت بالعدل كانت أعلى العبادات وانها تعرف العدل من الظلم بالشرع فليكن دين الله وشرع رسول الله صلي الله عليه وسلم هو المنزاع والمرجع في كل ورد وصدر،

2) Fol. 102b فقال صلي الله عليه وسلم نعم الشيء الامارة لمن اخذها بحقها وبئس الشيء انماراة لمن اخذها بغير حقها فتكون حسرة عليه يوم القيامة وكر امر عدل عن الشرع في احكامه فقد اخذ الامارة بغير حقها،

3) Vgl. Nakā id. ed. Bevan, Schol. 364, 14.

ist, als auch den, der mehr getan hat, als ich befohlen habe, und befestiget mit beiden die Säulen der Hölle!“. Es gibt demnach für die Imame nichts wichtigeres als die Kenntniss des šar^c“¹⁾).

Die Pflicht der Untertanen dem Staatsoberhaupt zu gehorchen ist an die Bedingung geknüpft, dass nicht Ungehorsam gegen göttliches Gesetz gefordert werde²⁾. So wird auch von Muhammed b. ‘Alī³⁾ der Spruch überliefert: „Ich kenne zwei Sippen, denen man abgöttische Verehrung widmet, nämlich die *Banū Hāsim* und die *Banū Umejja*. Fürwahr, bei Gott, man hat sie nicht eingesetzt, damit man sich vor ihnen, wie vor Gott zu Boden werfe, oder zu ihnen bete; sondern man hat ihnen gehorcht und ist ihnen gefolgt darin, wofür man ihnen die Herrschaft verliehen hat; denn Gehorsam ist Gottesdienst“⁴⁾).

Inmitten solcher, stets durch entsprechende Ḥadīṭ-Sprüche bekräftigter Belehrungen empfiehlt er seinem Fürsten, sich durch die weisen Lehren der alten gerechten Chalifen leiten zu lassen, eifrig zu forschen nach den frommen Ermahnungen, die die Šejche der Religion früherer Generationen ihren Herrschern erteilten.

Solche Ermahnungen sind ein beliebter Gegenstand der älteren religiös-ethischen Litteratur des Islams⁵⁾. Als Klassiker dieses Litteraturgebietes gilt *Abū Bekr ibn abi-l-dunjā* (st. 281/894), Erzieher des nachmaligen Chalifen al-Muktafī, mit seinen *mawā‘iz al-chulafā*⁶⁾. Ġazālī selbst hat im *Ihjā* II

1) Fol. 105a. Jedoch Subkī, Mu‘īd al-ni‘am ed. Myhrman 145,9 تجاوز الحدود في التعزيرات جائز عند مالك،

2) Distinktionen über die Regel معصية الخالق في طاعة المخلوق sind in der an den Chalifen gerichteten رسالة في الصحابة des ‘Abdallāh b. al-Muḳaffā‘ (Rasā’il al-bulagā I) [Kairo 1908] 50f. angestellt.

3) Wohl einer der verdächtigen Tradenten dieses Namens bei Dahabi, Mizān al-‘itidāl (Lucknow 1884) II 420ff.

4) Texte Nr. 29.

5) Vgl. Bejhaḳī ed. Schwally 364—72; auch schriftliche Ermahnung: Muḥammed b. Lejt an Hārūn al-rašīd, Fihrist 315,23.

6) Vgl. über diese Litteratur Murtaḏā al-Zabīdī, Ithāf al-sāda (ed. Kairo) VII 81, Einleitung zu den Werken des Ibn Tūmart 93.

320—334 einen reichhaltigen Beitrag zu dieser Litteratur geliefert. Es kennzeichnet solche Fürstenermahnungen die Offenheit und rücksichtslose Aufrichtigkeit der frommen Gottesmänner, die ihre asketischen, häufig in streng zurechtweisender Form gegebenen Lehren zumeist auf Aufforderung der dieselben demütig aufnehmenden mächtigen Herrscher diesen erteilen. Der fromme Ḥasan al-Baṣrī, der sich darin selbst durch den gefürchteten Ḥaǧǧāǧ nicht einschüchtern lies, gilt in der Regel als Typus für die unerschrockene Ausübung dieser Aufgabe ¹⁾. Gewöhnlich werden solche *mawāʿiẓ* von den Fürsten mit der Anrede: عِظْنِي „erteile mir Ermahnung!“ ²⁾ eingeleitet und der heilige Mann wird nach Beendigung seiner frommen Exhortation zur Fortsetzung derselben mit dem Anruf: زِدْنِي „gib mir noch mehr!“, der nach der darauf folgenden Belehrung häufig noch wiederholt an den frommen Moralprediger gerichtet wird, eingeladen.

Von solchen alten Exhortationen, unter die auch Beispiele aus dem Leben der beiden ‘Omar, Sprüche Jesus’, Offenbarungen Gottes an Moses eingelegt sind, gibt nun Ġazālī hier zu Nutz und Frommen seines Chalifen eine Blumenlese ³⁾. Mit Vorliebe werden durch omajjadische Chalifen hervorge-rufene salbungsvolle *mawāʿiẓ* angeführt; namentlich hören wir die des Abū Bakra an Muʿāwija, die des Abū Ḥāzim an Sulejmān b. ‘Abdalmelik und ‘Omar b. ‘Abdalʿazīz. Letzterer lässt sich auch von Abū Ḳulāba, Ḥasan [al-Baṣrī] und Muhammed b. Kaʿb al-Ḳuraẓī belehren. Abū Ḥāzim lässt auf Aufforderung des Chalifen Sulejmān diesen eine im Stile der Pietisten gehaltene unumwundene Kritik der omajjadischen Herrschaft hören ⁴⁾. Ḥārūn al-raṣīd ⁵⁾, lädt Šaḳīḳ al-Balchī und

1) Vgl. seine Charakterschilderung durch Ṭabīṭ b. Ḳurra bei Jākūt ed. Margoliouth VI 70,8.

2) Eine von früherer Zeit her gebräuchliche Formel, Usd al-ġāba II 287,5 v.u.

3) Fol. 105b—109a.

4) Fol. 107b ما تقول فيما نحن فيه.

5) Derselbe fordert den bei ihm eingeführten jungen Šāfiʿi zu einer *mawāʿiẓa* auf; dieser benutzt dazu eine von Ṭāwūs al-Jamānī verfasste Mahnrede, die den Chalifen zu Tränen rührt; Jākūt l.c. 372,6 v. u. vgl. ibid. 7,12 Šāliḥ b. Chahl bei Mahdī.

Fuḍajl b. 'Ijād, al-Mahdī den Šālīḥ b. Bašīr ein, sie durch fromme Worte an ihre Pflichten zu mahnen, u. s. w.

Ġazālī wünscht nun, dass auch sein Chalife im Interesse seines Seelenheils solche Unterredungen mit frommen Männern pflegen und ältere Nachrichten über ähnliche erbauliche Begegnungen eifrig studieren möge ¹⁾).

„Soviel davon, was aus Traditionen, Nachrichten, der Lebensführung der Propheten und der Imame (früherer) Zeitalter überliefert wird, genügt dem, der sich dadurch ermahnen lässt und darauf horcht, für die Läuterung der (sittlichen) Eigenschaften und die Kenntniss der Aufgaben des Chalifates. Wer danach handelt, hat mehreres nicht nötig. Und Allāh waltet den Beistand und die Leitung“ ²⁾).

Damit schliesst die Bāṭiniten-Schrift des Ġazālī.

III.

Das Thema eines Fürstenspiegels hat den Ġazālī auch noch nach der Rückkehr von seiner Šūfiwanderung ³⁾ interessiert. Für den Seldschukensultan Muhammed Schāh (1105—1118), den er als „Sultān der Welt, König des Ostens und des Westens“ (سلطان العالم ملك المشرق والمغرب⁴⁾) anredet, verfasste er noch bei Lebzeiten des Mustazhir in persischer Sprache sein *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk* ⁵⁾ mit dem Wunsch,

1) Fol. 105b ان يكون الوالى متعظاً الى نصيحة علماء الدين ومتعظاً بمواعظ الخلفاء الراشدين ومتعظاً في مواعظ مشايخ الدين للامراء المنقرضين ونحن نورد الآن بعض تلك المواعظ،

2) Fol. 111a وهذا اندر الذي روى من الآثار وال اخبار وسير الخلفاء وائمة واعظ كافٍ للمتعظ به وللصغى اليه في تهذيب الاخلاق ومعرفة وظائف الخلافة فالعامل به مستغن عن المزيد والله ولي التوفيق والتسديد،

3) Er nimmt im Tibr 21,1 Bezug auf Ihjā: وقد ذكرنا ذلك في كتاب الغضب في رُبْع المهلكات،

4) Letzteres laqab hatte der Chalife al-Ḳā'im dem Begründer der Seldschukendynastie, Toğrulbeg, verliehen: Abulmahāsīn II, 2. ed. Popper 233,3.

5) Über den Titel s. ZDMG. L, 100 Anm. 2.

dass sich der Sultān neben anderen frommen Exerzitien dies Buch jeden Freitag morgens vorlesen lasse ¹⁾. Das persische Original kann nicht mehr nachgewiesen werden; die arabische Übersetzung ist im Orient sehr verbreitet ²⁾.

Das Tibr ist inhaltlich viel reichhaltiger als die im zehnten Kapitel des Mustazhirī gebotene Fürstenbelehrung. In seiner Vielseitigkeit erstreckt es sich auf Materien, die in letzterem nicht einmal gestreift sind ³⁾. Als selbständiges Buch konnte es sich auf einen grösseren Umfang ausbreiten als das zur Abrundung einer auf einen anderen Zweck angelegten Schrift dieser angeschlossene Schlusskapitel. Zunächst ist der Unterschied zu bemerken, den die, für einen im Grunde nur theoretische Herrschaft ausübenden Fürsten verfasste Belehrungsschrift gegen jenes Buch aufweist, das einem die Regierungsgewalt tatsächlich innehabenden Herrscher gewidmet ist. Hier finden wir die Organe des Regierungsbetriebes, Vezire und Sekretäre in besonderen Abschnitten berücksichtigt (83—93); dort ist es einzig und allein der stille Chalife, der das Objekt der Ermahnung bildet. Höchstens wird einmal ganz flüchtig daran erinnert, dass sich seine Verantwortlichkeit auch auf das ihn repräsentierende Beamtentum erstreckt.

Trotz des Lobes, das Ġazālī den Seldschuken — wohl besonders mit Rücksicht auf ihre Eigenschaft als Stützen des Chalifates — verschiedentlich spendet, hat er die denkbar ungünstigste Meinung von den „Sultanen seiner Zeit“ ⁴⁾. Umso mehr konnte er von der Notwendigkeit seiner frommen Lehren überzeugt sein.

1) Das fleissige Lesen der Fürstenermahnung fordert auch der Vater des 'Abdallāh b. Ṭāhir (820) in der seinem in die Regierungsgeschäfte entretenden Sohne erteilten Belehrung, Ṭab. III 1061 = Ṭajfūr, Kitāb Baġdād ed. Keller 53.3.

2) Wir benutzen hier die Ausgabe Kairo (maṭb. al-adab) 1317: irrtümlich ist ein Teil dieses Werkes u. d. T. al-fark bejn al-ṣāliḥ wa-ġajr al-ṣāliḥ als selbständige Schrift Ġazālī's betrachtet worden; s. Asín-Palacios in Loghat al-Arab II 251f.

3) Z. B. ein Kapitel über die Vorzüge der Vernunft (115—123), über Weiber (123—133) u. a. m.

4) Man sehe z. B. Ihjā II 125,16; 128,10 v. u.

Es kann uns nicht wundern, dass er dem weltlichen Sultan noch dringender als dem Chalifen, sogar in kleine Einzelheiten eingehend, die Erfüllung der *religiösen* Pflichten einschärft. Damit beginnt das Tibr. Ġazālī empfiehlt dem Sultan den Freitag ausschliesslich religiösen Übungen zu weihen; z.B. anschliessend an das in Gemeinschaft zu verrichtende Frühgebet möge er, sich unverwandt der *ķibla* zuwendend, das Glaubensbekenntnis tausendmal an einem Rosenkranz hersagen. Er geht so sehr ins Spezielle ein, dass er selbst die durch das Gesetz gestattete Beschaffenheit der Kleidungsstücke je nach den Jahreszeiten genau beschreibt. Auch einen kurzen Abriss der orthodox-aśaritischen Dogmatik bietet er dem Sultan in den einleitenden Abschnitten des zu seinem Seelenheil verfassten Buches. Er spart nicht mit Hinweisen auf das jenseitige Leben und mit den daran sich knüpfenden asketischen Betrachtungen. Wie dem Chalifen so empfiehlt er auch dem Sultan noch in weitläufigerer Rede „die Sehnsucht nach dem Verkehr mit den frommen ‘Ulemā, um sich von ihnen belehren zu lassen“ (15 ff.).

Jedoch in den Belehrungen über die gegenüber den Untertanen zu betätigenden Tugenden und Pflichten der Herrscher, in denen er es freilich an Zitaten aus dem Ḥadīṭ und Beispielen aus dem Leben frommer Chalifen (besonders ‘Omar II) nicht fehlen lässt, — sie sind mit wenigen Ausnahmen aus dem Mustazhirī wiederholt — ¹⁾ überwiegen hier die den nichtislamischen Kreisen, namentlichen den Annalen der persischen Könige entnommenen lehrhaften Beispiele und Anekdoten ²⁾. Die im Chalifat emporgekommenen mächtigen Sultane nahmen sich wohl eher die iranischen Könige zum Vorbild als die frommen Chalifen der islamischen Frühzeit. Wie ihr Lebens- und Herrscherideal, so bewegte sich auch die in ihrem Kreise herr-

1) Solche Wiederholungen sind besonders in den Abschnitten 10—34 reichlich zu finden. Es gehört überhaupt zu den schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des Ġazālī, in späteren Schriften, ohne Rückbeziehung auf die früheren Werke grosse Stücke aus den letzteren wörtlich oder inhaltlich zu wiederholen.

2) Häufig werden die *siyar al-mulūk* zitiert; 75,4 v. u. wird ein Kijār-nāmeḥ angeführt: وهذه الحكاية مكتوبة في كتاب بادر (?) كارتامه.

schende Bildungsbestrebung auf der Linie des Persertums. Verfasste ja auch Fachrī Ġorgānī sein dichterisches Werk *Wis u Rāmīn* und Nizāmī sein *Chosrū wa Širīn* für den ersten Seldschukensultan Toğrulbeg ¹⁾ und auch Nizām al-mulk schrieb die politische Denkschrift (*Sijāset nāmeḥ*) für seinen Sultan in persischer Sprache. So musste auch das *Tibr* persisch geschrieben werden und in seiner Disposition und inneren Einrichtung übersehen wir nicht den Einfluss der ethischen Litteratur der Perser. Auch lehrhafte Sprüche des Sokrates, Plato, Aristoteles, Hippokrates, Euklid, Galen, Apollonius ²⁾ werden dem Sultan reichlich vorgeführt.

Auch im Fürstenspiegel (*Sirāğ al-mulūk*), den *Abū Bekr al-Ṭortūšī*, der jüngere Zeitgenosse des Ġazālī dem Ma'mūn al-Baṭā'ihī, Vezir des Fāṭimidenchalifen 'Āmir widmete, wechseln die islamischen Erzählungen immerfort mit solchen aus fremden Kreisen entnommenen und ausserdem wird zum Schluss des Buches ein spezieller Abschnitt, der 63. angefügt, in welchem löbliche Beispiele aus der Lebensführung persischer und indischer Fürsten und Weisheitssprüche aus ihrer Litteratur ³⁾ vorgeführt werden. Es liegt nahe zu vermuten, dass Ṭortūšī mit diesem Buch die Absicht hatte, das *Tibr al-masbūk* des Ġazālī, dessen eifernder Gegner er war ⁴⁾, zu übertreffen und ihm einen inhaltlich wertvolleren Fürstenspiegel an die Seite zu setzen. Sowohl das islamische als auch das ausserislamische Material desselben ist in der Tat viel umfangreicher, die angeführten Hadīṭe und die Erzählungen aus dem Leben der Chalifen und ihrem Verkehr mit frommen

1) Kazwini ed. Wüstenfeld II 351 ff.

2) *Tibr*. 55: 73: 77; 88,1 (كتاب وصايا أرسطاطاليس): 109: 122.

3) Ed. Bulak (1289) 185,3 v. u. wird eine Serie von Sprüchen eingeleitet: ومن حكم شائق (شائق) (ed. السندی 192.14 v. u. من كتاب جويدان خرد الزرعی من كتابه الذي سماه متل الجوامع للملك (ed. ابن قنبر (قنبر) (ed. 'Abd al-Farīd) über Sāmānī und seine Weisheitssprüche s. Th. Zachariae in WZKM (1914) XXVIII 182 - 210.

4) s. darüber meine Einleitung zu *Le Livre de Mohammed ibn Tounmeri* 37; ZDMG, LII 503 Anm.

‘Ulemā¹⁾ sind unvergleichlich reichlicher als im Werke Ġazālī’s, mit dem es daher mit Erfolg in Konkurrenz treten kann. Im Mustazhirī fehlen die persischen und sonstigen fremden Elemente ganz und gar. Dort arbeitet Ġazālī ausschliesslich mit islamischem Material. Der stille junge Mann, an den das Ermahnungskapitel gerichtet ist, kommt nur als religiöser Fürst in Betracht. Ihm waren nicht das Beispiel persischer Könige zu empfehlen und profane Weisheitssprüche ans Herz zu legen, sondern nur Züge aus dem Leben und Verkehr früherer Chalifen und auf einander gehäuften frommen Lehren aus dem Ḥadīṭ. Bekanntlich entspricht die Ḥadīṭ-Verwendung bei Ġazālī, wie ihm dies von Gegnern häufig zum Vorwurf gemacht, aber auch von Verehrern zugestanden wird²⁾, nicht der Forderung der kritischen Ḥadīṭ-wissenschaft. Auch in gegenwärtigem Traktat nimmt er es mit den „schwachen“ Ḥadīṭen nicht genau. Es begegnet ihm sogar einmal, dass er den gewöhnlich als persischen Spruch angeführten Satz von

1) Es kann nicht Wunder nehmen, dass der Tortosaner auch auf andalusische Verhältnisse Bezug nimmt, z. B. 149,3 v. u.; 167 passim (inmitten einer Reihe zeitgenössischer Beispiele aus verschiedenen Ländern für das Thema *الفرج بعد الشدة*; 178,1 ff.—179,6 v. u. (بلدى طرطوشة); 180,17. — 33,11 ff. wird eine interessante Anekdote aus dem Verkehr des mächtigen Maṣṣūr b. abī ‘Āmir mit seinen Fuḡahā erzählt; dabei wird der gewaltige Mann, der freilich danach strebte, an Stelle des schwachen Omajjaden die Chalifenwürde zu erlangen und eine Dynastie zu begründen (Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II 119; 134ff.) *أمير المؤمنين* und *سلطان* und *ملك الاندلس* genannt. Über andalusische Beziehungen im *Sirāg al-mulūk* s. noch Dozy, *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne* (3e Aufl.) II 234.

2) s. Zeitschr. für Assyriol. XXII 320 ff. vgl. noch Subkī, *Tab. Sāf.* IV 101. Nicht nur von seinem (als Kaṣf ‘ulūm al-āchirati angeführten) eschatologischen Buche *al-Durra al-fāchira* gilt das Urteil des Ibn Ḥaǧar: *ولقد أكثر في هذا الكتاب*. Ajnī nimmt den Ġazālī damit in Schutz, dass er viele Ḥadīṭ-Zitate, in gutem Glauben, anderen Werken entnahm, wie er auch im *Ihḡā* viele Ḥadīṭe aus *Kūṭ al-ḡulūb* ausschrieb. Jedenfalls sei Traditionskunde, mit dem Maṣz islamischer Kritik gemessen, nicht seine starke Seite: *بضاعته في الحديث مزجاة*.

der *hohen Bewertung des Fikḥ* formalismus. Man muss beachten, dass sich Ġazālī vom Fikḥ selbst niemals ganz losgesagt hat. Er beschäftigt sich ja auch in seiner Ihjā-Periode viel mit den *fikḥijjāt*¹⁾ — natürlich in ethisch vertiefter und mystisch verinnerlichter Richtung — und noch nach der Rückkehr von seiner Šūfīwanderung hält er Vorträge über uṣūl al-fikḥ, deren Inhalt in seinem grossangelegten Werke *al-Mustaṣfā* systematisch zusammengefasst ist. Nur in bezug auf die hohe Bedeutung dieser Disziplin im Vergleich mit anderen Religionserkenntnissen und in seinem Urteil über die Richtungen, die er als Misbrauch des fikḥ erkannte, hat er mit den Voraussetzungen seiner bagdader Berufstätigkeit gebrochen. Und in der Bāṭinitenschrift ist der Ġazālī des Ihjā bereits in Vorbereitung. Wenn er sich auch gleichsam im letzten Augenblick, auf dem Sprunge Baġdād zu verlassen, noch als Hoftheologen des orthodoxen Chalifen und als Fikḥlehrer der Nizāmschule benimmt, so spricht er doch im selben Atemzuge von dem geringen Schwergewicht der Fikḥdinge²⁾. Er war um diese Zeit bereits tief in den Šūfismus eingeweiht und seine Abneigung gegen die herrschende Richtung war bereits in seiner Seele gefestigt. Sein Standpunkt in der Beurteilung der fikḥijjāt wird besonders aus dem unter Nr. 15 der Beilagen mitgeteilten Textstück ersichtlich. Als ob die Iġtihād-Berechtigung noch immer in aktueller Geltung wäre, legt er mit Anlehnung an ein bekanntes Ḥadīṭ³⁾ über die Gleichgiltigkeit des Irrtums in den Entscheidungen der muġtahidūn gar kein Gewicht auf die Modalitäten der Ausübung ritueller Forderungen. Sowie die Meinungen in rein weltlichen Angelegenheiten immer nur hypothetischen Charakter haben, so sei es auch mit den Modalitäten des Gesetzes. Nur für das gewöhnliche unverständige Volk, das die *innere Bedeutung* (asrār) des Gesetzes nicht begreift, haben sie grosses Gewicht. Die Einsichtigen wissen, dass möglicher Irrtum in der Handhabung solcher Dinge nicht den Verlust der Seligkeit zur

1) Vgl. Ihjā II 291,8 v. u.

2) Text Nr. 18, fol. 64a *الفهيات مع خفة امرها*.

3) Vgl. ZDMG LIII 649.

Folge habe. Er fasst, wie wir gesehen haben, die gottesdienstlichen Werke nur „als Bestrebungen und Übungen“ auf, die die „Reinheit der Seele fördern“ und zur Seligkeit führen sollen. Von diesem Gesichtspunkt aus sei es ganz einerlei, ob der auf der Reise Befindliche das ṣalāt (ṣalāt al-musāfir) nach Abū Ḥanīfa in zwei, oder nach Šāfi'ī in vier rak'ah's verrichtet. Es stehe damit völlig so, wie mit der Beschäftigung der Fikḥ-Beflissenen mit den Gegenständen ihres Studiums. Mancher wiederholt sein Pensum zweimal, mancher dreimal; der eine sagt es mit lauter Stimme her, der andere zieht die leisere Art des Hersagens vor. Es komme nicht auf Quantität und Qualität im Betrieb des Studiums an, sondern vielmehr nur darauf, welche Art für den einzelnen eindrucksvoller und mehr geeignet ist, ihn die Stufe eines *Seelenfaḫīh* erreichen zu lassen¹⁾. Es komme auf die Hauptsache an; Irrtümer in den Modalitäten der Ausführung seien ganz ungefährlich und gleichgiltig.

Hier ist zu beachten die Unterscheidung zwischen dem *faḫīh al-naḥs*¹⁾ und den formalistischen Faḫīhs, denselben die Ġazālī sonst gerne *ʿulamā al-rusūm* nennt²⁾, denen die päda-

1) Vgl. die Selbstbiographie des Ibn Sīnā bei Ibn abī Uṣaybi'a II 4,17 وكان في جوارى ايضا رجل يقال له ابو بكر البرقي خوارزمي المولد فقيه النفس متوحد في النقّه والتسبر والزهد مائس الى هذه العلوم. Mit demselben Epithet wird Abū Ḥāzīm (oben 96,4 v. u.) bezeichnet bei Dahabī, Taḍkirat ḥuff. I 330,6. Hierher gehört wohl auch ein فيه القلوب betitelter Werk des Šūfī Maḥmūd b. Muḥammed b. Abdalwāḥid ibn ماشدة aus Iṣfahān (VI. Jhd. d. H.), das Tāġ al-dīn al-Subkī im Autographe des Verfassers besass und Tab. Šāf. IV 307 charakterisiert. Die Fikḥfragen sind darin in šūfischem Sinne bearbeitet. Die Namenform ماشدة hält Noldeke (briefliche Mitteilung) mit Verweisung auf Justi, Iranisches Namenbuch 187 für verderbt aus ماشاذة. Ibn 'Asākir (Mehren, Exposé 137 Nr. 12) erwähnt einen asfaritischen Šūfī Abu-l-Ḥasan b. ماشدة al-Iṣfahanī (st. 414) der gegen Lehren der Šūfis opponierte. Bei Jāḳut ed. Margoliouth II 104,1 wird ein Abū Maṣṣūr b. ماشدة genannt.

2) Eine Benennung der zünftigen Fuḫahā, die auch Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī auf sie, als auf die grimmigsten Feinde der Šūfis, anwendet (Futūḥāt I 279,10). Derselben Bezeichnung hat in neuerer Zeit auch die Manār-Partei auf die starren Madahib-Leute der Gegenwart übertragen.

gogische Aufgabe des Gesetzesstudiums nicht vor das Bewusstsein tritt, die vielmehr das Fikḥ als Selbstzweck betrachten und sich in dessen Formalitäten mit allen ihren Detailbestimmungen und kasuistischen Spitzfindigkeiten erschöpfen. Jenem wird von den Berufakḥis wohl der *faḥīh al-badan* (Körper-Fakḥ) d.i. der *realistische* Fakḥ nicht ohne ironischen Blick auf jene idealistischen Träumer entgegengesetzt¹⁾. In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse zu erfahren, dass Ġazālī schon in einer seiner frühesten Schriften²⁾ von Abū Ḥanīfa urteilte, dass er kein fakḥ al-nafs gewesen sei³⁾. Von einem solchen wird auch nicht die restlose Beherrschung des gesamten gesetzeswissenschaftlichen Stoffes gefordert, sondern die ehrliche, auf die ethischen Zwecke gerichtete Handhabung desjenigen Teiles vorausgesetzt, dem er sein besonderes Interesse zuwendet. In einer Abhandlung über die Bedingungen des iġtihād entwickelt Ġazālī die Theorie, dass dieser Rang nicht von einer allumfassenden Beherrschung der theologischen Haupt- und Hilfswissenschaften bedingt sei (dies könne höchstens vom muġtahid muṭlaq gefordert werden), sondern dass auch ein *partiell*es iġtihād seine Berechtigung habe in der Voraussetzung, dass der auf dieser Stufe steht sich nur in solchen Fragen zur Verfügung stellt, deren Grundlehren ihm vertraut sind. So z. B. sei für jemand, der über eine spezielle Erbrechtsfrage (der Fall *al-muṣṭarika*⁴⁾ wird beispielsweise genannt) sich eine selbständige Meinung zu bilden hat, hinreichend, dass er als

1) Ġāhiz, Bajān I 144,14 von Ijās b. Mu'āwija: كان فيه البدن رقيق المسالك; Dahabī, Taḍkīrat ḥuff. I 204,5; 330,7 von Lejt b. Sa'd und Jahjā b. Ādam; Ibn Farḥūn, Dībāġ al-mudḥab 296 ult. von Jahjā b. 'Omar al-Balawi (Schüler des Ibn Saḥnūn). Alle diese werden als fakḥ al-badan gekennzeichnet. Vgl. noch Ḳādī 'Ijād, Tartīb al-madārik bei Griffini, Nuovi testi arabo-siculi 7,8; 8,5 (= Centenario Amari 370. 371).

2) Im Kitāb al-manḥūl fī uṣūl al-fikḥ, das er noch zu Lebzeiten seines Lehrers, des Imām al-ḥaramajn verfasste (Subkī, Ṭab. Šāf. IV 116,6).

3) Das Zitat in meinen Beiträgen zur Litteraturgesch. der Šī'a (Wiener Sitzungsberichte 1874, Phil. Hist. Cl. 500). Gegen diesen Angriff ist die Verteidigungsschrift bei Vollers, Katalog der Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek Nr. 351 gerichtet.

4) Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 254.

Seelenfaḥṣḥ die Grundlehren der Erbgesetzgebung, ihren tieferen Sinn ¹⁾ kenne, wenn er auch in den Traditionen über rituelle und cherechtliche Gesetze nicht völlig heimisch ist ²⁾).

Der Aufgabe des Traktates entsprechend wird diese Auseinandersetzung im besonderen gegen die Bāṭiniten gewendet, einerseits wegen ihrer *völligen* Preisgabe der praktischen Gesetzesübung, andererseits wegen des Gewichtes, das sie in Gesetzesfragen, in denen die Entscheidung nicht autoritativ festgelegt werden dürfe, sondern die dem freien iġtihād überantwortet sind, auf das unfehlbare Dekret ihres Imam legen; so z. B. in ihrer absoluten Forderung der lauten Rezitierung der Bismillāh-Formel zu Beginn des ṣalāt ³⁾ (worin die orthodoxen maḏāhib je nach dem iġtihād ihres Meisters verschiedene Praxis zulassen) und der Wiederholung der ikāma-Formel vor Beginn des ṣalāt (eine Differenzfrage zwischen Sīfiten ⁴⁾ und Sunniten). Die Berechtigung der Verschiedenheiten in diesen und ähnlichen Einzelheiten der Gesetzesübung stehe unter dem Schutz des Prophetenspruches über die Ungefährlichkeit des Irrtums des muġtahid ⁵⁾. Ein solcher

1) So werden im Ihjā die einzelnen Kapitel des Gesetzes immer aus dem Gesichtspunkt ihrer *asrār* behandelt. اسرارها ومعانيها Ihjā I 252,12. Im selben Sinne ist es zu verstehen, wenn vom asketischen Faḥīh Abū Bekr al-Šāmī gerühmt wird: وكان له اطلاع على اسرار الله (Subkī, Tab. Šāf. III 83 ult.).

2) Mustafā II 353: وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه ان يكون فقيه النفس عارفاً باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن قد حصل الاخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات او في مسألة نكاح بلا ولي الخ،

3) S. meinen Artikel *Bismillāh* in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics II 667b. Vgl. zum Gegenstand noch Kindī, Governors and Judges of Egypt ed. Guest 120; Ibn Sa'd V 98,22 (Sa'd b. Musajjab). Eben Mustazhir führte die laute Rezitierung der Formel (nach sāfiſtischem Ritus) wieder ein, nachdem sie eine Zeit hindurch aus Opposition gegen das von den Faṭimiden geforderte Lautsprechen (Maḥrūzī, ed. Buz 79,9) in stiller Weise gesprochen worden war. Nun war die Basāsiri-Zeit längst überwunden und es schien mehr kein Grund obzuwalten, den Gegensatz zur Schau zu tragen (Ibn al-Aḥir ad ann. 494: 'iddat ḥawādīt).

4) Vgl. Vorlesungen über den Islam 237.

5) Vgl. Kīstas 91.

sei in kasuistisch auftauchenden Fällen umso weniger bedenklich, als ja der Prophet nicht in der Lage war, über alle, zumeist unvorhergesehene Situationen Belehrung zu erteilen und die Nachrichten über Entscheidungen des Propheten in den Fikḥfragen, sofern solche Dezsionen von ihm aufbewahrt sind, vielfach nur auf schwach verbürgte Einzeltraditionen (āḥād) gegründet sind, die nur zu Vermutungen (ẓann) aber nicht zum Anspruch sicheren Wissens berechtigen ¹⁾.

Dass Ġazālī bereits in dieser Abhandlung Gedanken der Toleranz gegen die der seinigen widersprechenden Lehren auch in anscheinend wichtigen Grundsätzen des sunnitischen Islams zugänglich ist, haben wir schon oben (Seite 67) erfahren. In dieser Übergangszeit ist er von mystischen Anschauungen bereits stark beeinflusst. Dies zeigt auch der Passus im Text Nr. 24, wo er den Unterschied zwischen den anthropomorphistischen Texten und den eschatologischen Verheissungen aus dem Gesichtspunkt der Nötigung zur allegorischen Erklärung darlegt: „Die Weiterführung dieser Rede — so schliesst er — würde die Aufrollung einer Reihe von den *Geheimnissen der Religion* erfordern, wenn wir in ihre volle Aufzählung eingehen und begehren würden ihre Hülle aufzudecken. Da nun das Gesagte sich nur im Laufe der Rede darbot und an sich nicht in der Absicht (dieser Darlegung) lag, so beschränken wir uns darauf, was sich in diesen Abschnitt eingefügt hat” ²⁾. Wir ersehen, dass sich Ġazālī zu dieser Zeit mit mystischen Gedanken über das Gesetz (asrār al-šarʿ) und der Glaubenslehre (asrār al-dīn) trug, deren volle Entfaltung Gegenstand der Werke seiner folgenden Lebensperiode bildet.

Er redet von den Inkarnationserfahrungen eines Ḥallāğ und Abū Jezīd al-Bisṭāmī ohne orthodoxe Misbilligung, in objektiv referierender Weise ³⁾. Zur Zeit der Abfassung dieses Traktates hatte er ja bereits den Umgang des Mannes gepflegt, der ihn in den Šūfismus einweihte. Er bezieht sich (a. a. O.) auf die Mitteilung „eines Šejchs von den Šejchen des Šūfismus, auf den man mit den Fingern zeigt wegen seiner Religiosität und

1) Besonders Text Nr. 13, fol. 41b.

2) Fol. 76b.

3) Fol. 53a, Text Nr. 16.

des Reichtums seiner Wissenschaft", der ihm im Namen seines „wegen seiner Religiosität und seines frommen Wandels angesehenen Šejch" den bereits oben S. 57 angeführten Spruch über die Einverleibung der göttlichen Attribute durch die Šūfileute mitteilte. Es ist charakteristisch, dass er hier die beiden Männer in den Mantel der Anonymität hüllt, indem er sich auf sie mit einem vom Standpunkt der Orthodoxie nicht unbedenklichen Spruch beruft. Ihre Namen sind uns jedoch nicht unbekannt geblieben. Denn in einem Alterswerke, wo er denselben Spruch zitiert, führt Ġazālī die Autoritäten mit Namen an: seinen ersten šūfischen Führer *Abū 'Alī al-Fārmadī*¹⁾, der ihm den Spruch im Namen des *Abu-l-Ḳāsim al-Kurkānī* gab²⁾. Fārmadī ist auch ohne Zweifel derselbe šūfische Lehrer, auf den er ebenfalls ohne Namensnennung hinweist, als auf „einen hervorragenden, befolgten Führer von den Šūfileuten", den er zur Zeit als sein Verlangen nach dem „Beschreiten dieses Weges" ernst wurde, über den Wert des andauernden Ausharrens beim Koranlesen befragte³⁾. Er wollte seinen Namen vielleicht aus dem Grunde nicht preisgeben, weil seine Antwort nicht eben im Sinne der orthodoxen Auffassung ausfiel.

Vollends tritt uns der spätere Ġazālī in der Ethik des X. Abschnittes entgegen. Es ist der konsequenteste Asketiker, der hier dem Chalifen Weltverneinung und völlige Lossagung von aller Weltlichkeit und von der Neigung zur selben (حُبِّ الدُّنْيَا) ans Herz legt und immerfort auf die Beseitigung derselben zugunsten der jenseitigen Güter dringt. Geläufig ist ihm bereits in diesem Zusammenhange die von den Mystikern

1) Als šūfischer Führer des Ġazālī wird auch Abū Muḥammad al-Bāzīgān genannt, vgl. Šaḡrānī, *Laṭā'if al-minan* (Kairo, Mejmenijja, 1321) I 25,16.

2) *Al-Maḳṣad al-asnā šarḥ asmā Allāh al-ḥusnā* (Kairo, maṭb. Taḳaddum 1322) 110,11: *ولقد سمعت الشيخ ابا علي النارمدي يحكي عن شيخه ابي القاسم الكركاني قدس الله روحهما انه قال ان ادنى التسعة والتسعين بصر اوصاف للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل*،

3) *Mizan al-amal* 14,12: *ان في الوقت الذي صدقت فيه رغبتى لسلوك هذا الطريق* 3) *شاورت متبوعا مقدما من الصوفية في المواظبة على تلاوة القرآن فمعنى*،

seit früher Zeit eingeführte¹⁾ und von ihm selbst im Ihjā immer wieder betonte Unterscheidung zwischen „Handlungen, Pflichten der Herzen“ und jener der „Gliedmassen“ und die Betrachtung der letzteren als jenen untergeordnete Betätigungen. Man begeht vielfach den Fehler²⁾ diese Unterscheidung auf muʿtazilitische Anschauungen zurückzuführen. Freilich hat auch Abu-l-Hudējl al-ʿAllāf von *Tätigkeiten der Herzen* und denen der *Gliedmassen* gesprochen³⁾, jedoch diese Unterscheidung nicht aus Rücksichten auf ethische Bewertung, sondern im Gefolge scholastischer Distinktionen gemacht. Bei den Šūfis ist sie der Ausgangspunkt der religiösen Ethik. Zur Zeit der Abfassung dieses Traktates war Ġazālī bereits in diesen Anschauungskreis eingetreten, so sehr auch die Veranlassung zur Abfassung desselben aus seiner früheren theologischen Stellung hervorgegangen war⁴⁾.

V.

Auch nach der Zeit des Ġazālī war durch die fortdauernde Assasinengefahr der Anlass zur Bekämpfung der die islamische Gesellschaft beunruhigenden Bāṭinijja noch immer nicht geschwunden. Eine eingehende polemische Schrift gegen sie ver-

1) Hārīt al-Muḥāsibī (bei Subkī, Ṭab. Šāf. II 41 ult.) العمل بمحركات الجوارح: العمل بمحركات القلوب, Abu-l-ʿAbbās ibn Masrūk (Schüler des Muḥāsibī, st. 298): من راقب الله في خطرات قلبه عصمه الله في حركات جوارحه, bei Kušejrī, Risāla (Kairo 1304) 29,14; vgl. Schreiner, ZDMG, LII 515 Anm.

2) Zuletzt Yahuda zu Bechāji's Hidāja, Einleitung 59.

3) Baġdādī, Fark 110, Šahrastānī ed. Cureton 35,6 v. u. Nach einer Nachricht bei ʿAlī al-Murtaḍā ʿAlam ab-hudā, Ġurar al-fawā'id (Teheran 1272) 68,9 hätte bereits fast ein Jahrhundert vor Abu-l-Hudējl der Muʿtazilit ʿAmr b. ʿUbejd (st. 142) die Antithese von عمل الجوارح und عمل القلب aufgestellt. R. Hartmann könnte auch hieraus Beeinflussung des Šūfismus durch die Muʿtazilah (Der Islam VI 34 ff.) erweisen.

4) In späteren Schriften wird dieser ethische Gesichtspunkt immer schärfer ausgeprägt, Mizān al-ʿamal 149,2: عبادة القلب: الجوارح vgl. Ihjā I 16,6 und passim; Bidājat al-hidāja (a. R. des Minhāġ al-ʿābidin. Kairo, maṭb. Chejrijja 1306) 62. وإعمال هذه الجوارح إنما تترشح من صفات القلب الخ.

seiner grossen Schrift wird er wohl auf letzteren Bezug genommen haben. Denn gerade auf das polemische Moment, das Ġazālī als den Fortschritt bezeichnet, den seine polemische Methode gegen die seiner Vorgänger bezeichnet, legt auch Ḳazwīnī besonderes Gewicht. Wiederholt kommt er nämlich auf *die* Irrlehre der Gegner zurück, dass sie alle sichere Erkenntniss ausschliesslich vom *imām ma^ʿṣūm* schöpfen wollen und die selbständige Ergründung als Erkenntnisquelle ablehnen ¹⁾. „Gott sagt (6,149): ‚Ist bei euch Wissen?‘; er sagt nicht: ‚Habt ihr eine Lehrautorität? (mu^ʿallim)‘; er sagt (2,105): ‚Bringet euern Beweis‘, nicht: ‚euern Unfehlbaren‘“ ²⁾.

Nicht ganz klar ist, dass er als ketzerische Lehre der malāḥida die Anschauung bezeichnet, dass der Intellekt der Menschen sich in verschiedenen Vollkommenheitsstufen kundgebe (ان العقول متفاوتة). Auch darin wollen sie ein Argument dafür finden, dass die Vernunft schlechthin nicht als Erkenntnisquelle gelten könne, solange nicht der unfehlbare Imam mit seiner untrüglichen Belehrung einsetzt. Wenn nun die Vernunft nicht als maszgebend anerkannt wird, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, wird den Menschen durch diese Lehre das Tor des Libertinismus (إباحة) aufgetan. Es wäre auch ein Akt der Ungerechtigkeit, wenn Gott Leuten von verschiedener Vernunftfähigkeit dieselben Pflichten auferlegte ³⁾. Die Gesetze können also nicht durch Vernunfttätigkeit ergründet werden. Ḳazwīnī lässt sich hier auf eine weitläufige Widerlegung dieser Auffassung vom *ʿaḥl* ein, die er als umso notwendiger betrachtet, als einer seiner Schüler diesen Einwurf der malāḥida dem Imam Muḥjī al-dīn Jahjā al-Salamāsī vorgelegt hatte und dieser demselben ganz ratlos gegenüberstand. Dieser Widerspruch scheint jedoch eher den Folgerungen zu gelten, welche die Bāṭinijja aus dem Prinzipie das *tafārwut al-^ʿuḳūl* ziehen, als dem Prinzipie selbst. Denn die Anschauung von den unterschiedlichen Graden des Intellektes ist doch auch im

1) Mufid 10,10 ff.; 12,6.

2) ibid. 6,11 v. u.

3) ibid. 26,12 وإذا كانت متفاوتة فاستواء الكس في التكليف يكون ظلما عظيما.

rechten Islamglauben nicht verpönt. Ġazālī redet ihr in einem besonderen Kapitel des *Ihjā* ¹⁾ und auch in seiner Schrift *Ma'āriḡ al-ḥuds* ²⁾ das Wort.

Am längsten wird die Polemik gegen die Bāṭinijja im Kreise der zejditischen Šī'iten fortgesetzt. Sie wurde vornehmlich durch ihre Stellung zu den in Südarabien bis zum heutigen Tage vertretenen und die Zejditen bekämpfenden Anhänger der ismā'ilitischen Sekte veranlasst, bei denen sich auch viel bāṭinitische Litteratur aus älterer Zeit erhalten hat. Darüber verdanken wir *E. Griffini* überraschende Mitteilungen ³⁾.

1) *Ihjā* I 87: بيان تفاوت النفوس في العقل.

2) Die Analyse dieser Schrift s. in *Loghat al-Arab* II 110; in derselben wird durch einige Abschnitte das Thema درجات العقل behandelt.

3) ZDMG LXIX 81 ff.; in diese Gruppe gehören auch wohl die in den Verhandlungen des XIII. Orientalistenkongresses (Hamburg) 310 erwähnten „*dru-sischen und fatimidischen Codices*“ südarabischer Provenienz.

BERICHTIGUNGEN UND NACHTRÄGE.

Seite 1 Zeile 10, *lies*: Lehrautorität.

„ 3 Anm. 7, vorletzte Z., *lies*: Mustaşfâ.

„ 5 Z. 7, *lies*: Râfîditen.

„ 12 Z. 4 v. u., *lies*: bâṭinitischen.

„ 28 Z. 11, *st.*: 22 *lies*: 25.

„ 29 Z. 8, *st.*: ʿulūm *lies*: ʿilm.

„ 29 Anm. 2, *st.*: 25 *lies*: 24.

„ 31 Anm. 2, in der Abhandlung: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften (Abhandl. d. Kön. Preuss. Akad. d. WW. 1915, Phil. Hist. Kl. Nr. 8) S. 30 Anm. 1 und 2.

„ 31 Anm. 3 Z. 1, *lies*: حامد

In den Fuṣūṣ al-ḥikam Kap. 5 (Kommentar Ausgabe, Kairo 1304—1323, I 150) polemisiert Ibn al-ʿArabī bei Gelegenheit des Spruches من عرف نفسه فقد عرف ربه gegen غازي فان بعض الحكماء واما حامد ادعوا انه يُعرف الله من غير نظر في العالم: zālī: وهذا غلط الخ

„ 41 Anm. 1, Z. 1, *lies*: بيت

„ 44 Z. 4 v. u., *st.* des *lies*: der.

„ 60 Z. 13, *lies*: Kaḥla.

„ 62 Z. *lies*: Šabbāsijja.

„ 65 Anm. 1, Z. 1 füge hinzu: S. 101.

„ 73 Anm. 3. Über istiṭnā s. Ġāḥiṣ, Iḥjawān III, 129.

„ 74 Anm. 1. Über Amphibolie im Schwur s. Ibn Kutejba, Taʾwīl muḥtalif al-ḥadīṭ (Kairo, maṭb. Kurdistān 1326)

43—47; negativ: التوربة عنها لا يمكن الملاحظة التي Abulmaḥāsīn VI, ed. Popper, 305, 1.

„ 80 ult. *st.*: er *lies*: es.

„ 95. Solche *matwāʿiṣ* werden von Ġazālī auch im Ihjā II 136ff, 320ff mitgeteilt.

„ 109 Anm. 3, Z. 1, *lies*: Farḳ; Šahrastānī.

النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ نَعَالِي قَالَ لِعِيسَى بْنُ مَرْيَمَ
عِظْ نَفْسَكَ فَإِنَّ اتَّعَظْتَ فِعِظَ النَّاسَ وَإِلَّا فَاسْتَحْيِ مِنِّي وَمِثَالُ مَنْ عَجَزَ عَنْ
إِصْلَاحِ نَفْسِهِ وَطَمَعَ فِي إِصْلَاحِ غَيْرِهِ مِثَالُ الْإِعْيَى إِذَا أَرَادَ أَنْ يَهْدِيَ الْعَيَانَ
وَذَلِكَ لَا يَنْسَبُ لَهُ قَطُّ وَإِنَّمَا يَقْدِرُ عَلَى إِصْلَاحِ النَّفْسِ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ،

Nr. 29.

(fol. 103a) ومنها ان يعلم ان رضى الخلق لا يحسن تحصيله الا في موافقة
الشرع وان طاعة الامام لا يجب على الخلق الا اذا دعاهم الى موافقة الشرع
كما روى عن محمد بن علي انه قال اني لاعلم قبيلتين يُعَبِّدان من دون الله
قالوا من هم قال بنو هاشم وبنو امية أما والله ما نَصَبُوهم لِيَسْجُدُوا لَهُمْ وَلَا
لِيَصَلُّوا لَهُمْ وَلَكِنْ اطاعوهم وَاتَّبَعُوهم عَلَى مَا أَمَرُوهم وَالطَّاعَةُ عِبَادَةٌ،

وَوُعِدْنَا اضعاف هذه اللذات مدّة لا آخر لها وترك الالف بالواحد ليس من العقل واختيار الالف على الواحد المعجل ليس بمنعذر (fol. 98b) على العاقل، وعند هذا ينبغي ان يقيس الانسان اقصى مدّة مقامه في الدنيا وهي مائة سنة مثلا ومدّة مقامه في الآخرة ولا آخر لها بل لو طلبنا مثالا لطول مدّة الابد لعجزنا عنه الا انا نقول لو قدرنا الدنيا كلّها الى منتهى السموات ممثلة بالذرة وقدرنا طائرا ياخذ بمنقاره في كل الف سنة حبة واحدة فلا يزال يعود حتى لا تبقى من الذرة حبة واحدة فتنتقض هذه المدة وقد بقي من الذرة اضعافها فكيف لا يقدر العاقل اذا حتق على نفسه هذا الامر على ان يستحضر الدنيا ويتجرّد لله تعالى هذا لو قدر بقاء العمر مائة سنة وقدرت الدنيا صافية ١٠ عن الاقضاء (١) فكيف والموت بالمرصاد في كلّ لحظة والدنيا غير صافية من ضروب التعب والعناء وهذا امر ينبغي ان يطول التأمل فيه حتى يترشّع في القلب ومنه ينبعث (٢) التقوى وما لم تظهر للانسان حقارة الدنيا لا يتصوّر منه ان يسعى للدار الاخرى وينبغي ان يستعان على معرفة ذلك بالاعتبار بمن سلف من ابناء الدنيا كيف تعبوا فيها ثم ارتحلوا عنها بغير طائل ولم يصحبهم الا الخسرة والندامة ولقد صدق من قال من الشعراء حيث قال ١٥ أَشَدُّ الْغَمِّ عِنْدِي فِي سُرُورٍ تَبَيَّنَ (٣) عَنْهُ صَاحِبُهُ انْتَقَالًا

Nr. 28.

(fol. 98b) الوظيفة الثالثة ان معنى خلافة الله على المخلوق إصلاح المخلوق ولن يقدر على إصلاح اهل الدنيا من لا يقدر على إصلاح اهل بلد ولن يقدر على إصلاح اهل البلد من لا يقدر على إصلاح اهل منزله ولا يقدر ٢٠ على إصلاح اهل منزله من لا يقدر على إصلاح نفسه ومن لا (fol. 99a) يقدر على إصلاح نفسه فينبغي ان تقع البداية (٤) باصلاح القلب وسياسة النفس ومن لم يُصْلَح نفسه وطمع في إصلاح غيره كان مغرورا كما قال الله تعالى (٥) اَنَامُرُونَ

(١) الاقضاء (٢) سبب (٣) بين (٤) نوع البداية (٥) 2, 41.

امير المؤمنين فهذا هو الشكر الموازي لهذه النعمة والله وليّ التوفيق بمنّه ولطفه،

Nr. 26.

(fol. 97a) وهذا الانسان من وجه آخر في دنياه حارث وعمله حرثه ودنياه
محرثة ووقت الموت وقت حصاده ولذلك قال صلّم الدنيا مزرعة الآخرة
وانما البذر هو العمر فمن انقضى عليه نفس من انفاسه ولم يعبد الله فيه بطاعة
فهو مغبون لضياح ذلك النفس فانه لا يعود قط، ومثال الانسان في عمره
مثال رجل كان يبيع الثلج في وقت الصيف ولم يكن له بضاعة سواه فكان
ينادى ويقول ارحموا من راس ماله يذوب فراس مال الانسان عمره الذي
هو وقت طاعته وانه ليدوب على الدوام فكلما زاد سنّه (fol. 97b) نقص
بقية عمره فزيادته نقصانه على التحقيق ومن لم ينتهز^(١) الفرصة في انفاسه حتى
يقتنص^(٢) بها الطاعات كلها كان مغبونا ولذلك قال صلّم من استوى يومه
فهو مغبون ومن كان يومه شرا من امسه فهو ملعون فكل من صرف عمره
الى دنياه فقد خاب سعيه وضاع عمله كما قال تعالى^(٣) مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ
الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِيَ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ الْآيَةُ ومن عمل لآخرته فهو الذي أنجح
سعيه كما قال تعالى^(٤) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا،

Nr. 27.

(fol. 98a) ومهما عرف نصرّم الدنيا وتأبّد السعادة في العقبى فليتأمل انه
لو شغف انسان بشخص واستهتر^(٥) به وصار لا يطيق فراقه وخير^(٦) بين ان
يعجل لقاءه ليلة واحدة وبين ان يصبر عنه تلك الليلة مجاهدا بنفسه ثم يخلى بينه
وبينه الف ليلة فكيف لا يسهل عليه الصبر ليلة واحدة لتوقع التلذذ بمشاهدته
الف ليلة ولو استعجل تلك الليلة وعرض نفسه لعناء المفارقة الف ليلة لعدّ^(٧)
سفيها خارجا عن حزب العقلاء فالدنيا معشوقة كلّفنا الصبر عنها مدة يسيرة

وحر^(٦) واستهتر^(٥) 17, 20. (٤) 11, 18. نقص^(٢) ساهر^(١)

امامته غير منعقدة وإذا احسن ايراد هذه المقالة علم ان التناوت بين اتباع
الشرع نظراً واتباعه تقليداً (fol. 96a) قريب هيّن وأنه لا يجوز ان تخرم بسببه
قواعد الامامة، وهذا تقدير تسامحنا به من وجهين احدهما تقدير قرشيّ مجتهد
مستجمع الصفات منصّب لطلب الامامة وهذا لا وجود له في عصرنا والثاني
تقدير اقتدار الخلق على الاستبدال بالامام والتصرّف فيه بالخلع والانتقال
وهذا محال في زماننا اذ لو أجمع اهل الدهر وتالبوا^(١) على ان يصرفوا الوجوه
والقلوب عن الحضرة المقدّسة المستظهرية لم يجدوا اليها سبيلاً فيتعين على كافة
علماء العصر الفتوى بصحّة هذه الامامة وانعقادها بالشرع ولكن بعد هذا
شرطان احدهما ان لا يُمضى كلّ قضية مشككة الا بعد استنتاج^(٢) قرائح العلماء
والاستظهار بهم وان يختار لتقليده عند التباس الامر واختلاف الكلمة افضل
اهل الزمان واغزرهم علماً وقلّ ما ينفك مدينة السلام عن شخص يُعترف
له بالتقدّم في علم الشرع فلا بدّ من تعرّف الشرع في الوقائع منه لينوب ذلك
عن الاجتهاد والثاني ان يسعى لتحصيل العلم وحياسة رتبة الاستقلال بعلم
الشرع فان الامامة وان كانت صحيحة منعقدة في الحال فخطاب الله تعالى قائم
باجاب العلم وافتراض تحصيله واذا ساعدت القدرة عليه لم يكن للتواني فيه
عذر لا سيّما والسّن سنّ التحصيل ورعيان الشباب مُعين على الغرض والقدر
الواجب تحصيله شرعاً واذا صرف اليه الهمة الشريفة حصل في قدر يسير من
الزمان ولا يلبق تطلّب غايات الكمال الا بالحضرة المقدّسة الشريفة النبوية
المحفوفة بالعزّ والجلال، واذا اتّضح في هذا الباب بهذه البراهين اللامحة ان
مقتضى (fol. 96b) امر الله [انّ] الامام الحقّ المستظهر بالله هو المتعين لخلافة
الله فما اجدر هذه النعمة ان تقابل بالشكر وانما الشكر بالعلم والعمل وبالمواظبة
على ما اودعته في الباب الآخر من الكتاب وعلى الجملة فشكر هذه النعمة ان
لا يرضى امير المؤمنين ان يكون لله على وجه الارض عبد اعبد واشكر منه
كما ان الله تعالى لم يرض ان يكون له على وجه الارض عبد اعزّ واكرم من

يُحْكَم فيها بموجب الرأى الاغلب وما ذكرته مسلك واضح فيه ولكنى لا أُؤثر
 الإعزَاب عن الماضين ولا الانحراف عن جادة الائمة المنقرضين فان الانفراد
 بالرأى والانسلال عن موافقة الجماهير لا ينفك عن إثارة نفرة القلوب ^(١)
 لكنى استحيح مسلكا مقتبسا من كلام الائمة المذكورين ^(٢) وأقول اختلف الناس
 في ان اهل الاختيار لو عقدوا عقد البيعة للمفضول وعرضوا عن الافضل هل
 تعتقد الامامة مع الاتفاق على ان تقديم الافضل عند القدرة واجب متعيّن
 ثم ذهب الاكثرون الى انها اذا عقدت للمفضول مع حضور الافضل انعقدت
 ولم يجوز خلعه ^(fol. 95b) لسبب الافضل ، وانا من هذا أنشئ وأقول ان
 ردناها في مبدأ التولية بين مجتهد في علوم الشرع وبين متقاصر عنها فيتعيّن
 تقديم المجتهد لان أتباع الناظر علم نفسه له مزية رتبة على أتباع علم غيره ١٠
 بالتقليد والمزايا لا سبيل الى اهمالها مع القدرة على مراعاتها اما اذا انعقدت
 الامامة بالبيعة او تولية العهد لمُتَّفَكٍ عن رتبة الاجتهاد وقامت له شوكة
 وأذعنّت له الرقاب ومالت اليه القلوب فان خلا الزمان عن قرشي مجتهد
 مستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الامامة المعقودة ان قامت له
 الشوكة وهذا حكم زماننا وان قُدِّر ضربا للمثل حضور قرشي مجتهد مستجمع ١٥
 للورع والكفاية وجميع شرائط الامامة واحتاج المسلمون في خلع الاول الى
 تعرّض لإثارة فتن واضطراب امور لم يجوز لهم خلعه والاستبدال به بل يجب
 عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة امامته لأننا نعلم بان العلم مزية رُعيّت
 في الامامة تحسينا للامر وتحصيلا لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء
 عن التقليد وان الثمرة المطلوبة من الامامة تطفئة الفتن النائرة في تترّق الآراء ٢
 المتنافرة فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الامور وتفويت
 اصل المصلحة في الحال نشوقا الى مزيد دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد
 وعند هذا ينبغي ان يقيس الانسان ما ينال الخلق بسبب عدول الامام عن
 النظر الى تقليد الائمة بما ينالهم لو تعرّضوا لخلعه واستبداله او حكموا بان

المذكورة (١) إثارة نفرة القلوب (٢)

ان الامامة لا تنعقد الا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع ولا
 يمكنكم دعوى وجود هذه الشريعة ولو ادعيتم ان ذلك لا يشترط كان انسلافاً
 عن وفاق العلماء قاطبةً فما رأيكم في هذه الصفة - قلنا لو ذهب ذاهب الى ان
 بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط في الامامة لم يكن في كلامه الاّ الإعزاب عن
 العلماء الماضين والاّ فليس فيه ما يخالف مقتضى الدليل وسياق النظر فان
 الشروط التي تُدعى للامامة شرعاً لا بدّ من دليل يدلّ عليها والدليل إمّا
 نصّ من صاحب الشرع وإمّا النظر في المصلحة التي طُلِبَت الامامة لها ولم
 يرد النصّ من شرائط الامامة في شيء الا في النسب اذ قال ان الائمة من
 قريش فامّا ما عداه فانهما أُخِذَ من الضرورة والحاجة الماسّة في مقصود
 ١٠ الامامة اليها فهذا كما شرطنا العقل والحرية وسلامة الخواص والهداية والنجدة
 والورع فان هذه امور لو قُدِّرَ عدمها لم ينتظم امر الامامة بحال من الاحوال
 وليست رتبة الاجتهاد ما لا بدّ منه في الامامة ضرورة بل الورع الداعي الى
 مراجعة اهل العلم فيه كافٍ فاذا كان المقصود ترتيب الامامة على وفق
 الشرع فايّ فرق بين ان يعرف حكم الشرع بنظره او يعرفه (fol. 95a) باتّباع
 ١٥ افضل اهل زمانه واذا جاز للمجتهد ان يعول على قول واحد وبرى له
 حديثاً فيحكم به اماماً كان او قاضياً فما المانع من ان يحكم بما يتفق عليه العلماء
 في كلّ واقعة وان اختلف فيتبع فيه قول الافضل الاعلم ولم لا يكون مكملّاً
 بأفضل اهل الزمان مقصود العلم كما كملّ بأقوى اهل الزمان مقصود
 الشوكة وبأدبى اهل الزمان وأكناهم رأياً ونظراً مقصود الكفاية فلا يزال
 ٢٠ دولته مخوفةً بملك من الملوك قويّ يهدّه بشوخته وكافٍ من كفاة الزمان
 يتصدّى لوزارته فيمده برأيه (١) وهدايته وعالم مقدّم في العلوم يفيض ما يلوح
 من قضايها الشرع في كلّ واقعة التي حضرته هذا لو قال به قائل لكان مستهدداً
 من قواطع الادلة والبراهين التي يجوز استعمالها في مظان القطع واليقين فكيف
 في مواقع الظنّ والتخمين واكثر مسائل الامامة واحكامها مسائل فقهية ظنيّة

والعلانية كافية جميع المحاجات ، (fol. 94a) الجهة الرابعة المصالح العامة من
 عمارة الرباطات والفتاخر والمساجد والمدارس فيصرف لا محالة الى هذه الجهة
 عند الحاجة قدر من بيت مال المسلمين فلا ترى هذه المواضع في ابامه الا
 معمورة ومحفوظة بالتعاهد من القوام بها والمتكفلين لها وهذا وجه الدخل
 والخروج ، ونختم الكلام بما ينقطع مادة الخصام ويبين فيه غاية الانصاف فنقول .
 لا يظنن ظاننا اننا نشترط في الامامة العصبة فان العلماء اختلفوا في حصولها
 للانبياء والاكثرين على انهم لم يعصموا من الصغائر ولو اعتبرت العصبة من
 كل زالة^(١) لتعذرت الولايات وانعزلت القضاة وبطلت الامامة وكيف يحكم
 باشتراط التقي^(٢) من كل معصية والاستمرار على سبيل التقوى من غير عدول
 ومعلوم ان الجبيلات^(٣) متقاصية للذات والطباع محرصة على نيل الشهوات^{١٠}
 والتكاليف ينضمها من العناء ما يتقاعد عن احتمالها^(٤) الأقوياء ووساوس
 الشيطان وهواجس النفس مستحثة^(٥) على حب العاجلة واستحقار الآجلة والحياة
 الانسانية بالسوء امانة والتقى^(٦) في ارجوحة الهوى يغلب تارة ويعجز تارة
 والشيطان ليس يفتقر عن الوسواس والزلات تكاد تجرى مع الانفاس فكيف
 يتخلص البشر عن اقترام مخطور والتورط في محذور ولذلك قال الشافعي رحمه^{١٥}
 في شرط عدالة الشهادة لا يعرف احد^(٧) بمحض الطاعة حتى لا يتضح بعصية
 ولا احد بمحض المعصية حتى لا يقدم على طاعة ولا يترك احد عن تخليط
 ولكن من غلب الطاعات في حقه المعاصي وكان يسوءه سيئته ويسره حسنته
 فهو مقبول الشهادة (fol. 94b) ولنا نشترط في عدالة القضاء الا ما نشترطه في
 الشهادة ولا نشترط في الامامة الا ما نشترطه في القضاء ، وهذا ذكرناه اذا
 لج ملاج او الح ملح ولازم اللدد في تصوير امر من الامور لا يوافق ظاهر
 الشرع وارادته الطعن في الامامة والقدح فيها عرف ان ذلك غير قادح في
 اصل الامامة بحال من الاحوال ،

القول في الصفة الرابعة وهي العلم فان قال قائل اتفق رأى العلماء على

احدا (١) والحق (٦) مستحثة (٥) So, femin. (٤) المحذرات (٢) المسمى (٢) رله (١)

مأخوذة من اموال موروثه له والصنف الثاني اموال الجزية وهي من أطيب ما يؤخذ والصنف الثالث اموال التركات ولم يُعهد منه قط الى الآن الطمع في تركة يتعين^(١) لاستحقاقها وارث ومن لا وارث له فمنصبه بيت المال الصنف الرابع اموال الخراج المأخوذة من ارض العراق ومذهب الشافعي وطوائف من العلماء ان ارض العراق وقف وهي من عبّادان الى الموصل طولا (fol. 93b) ومن القادسية الى حلوان عرضا^(٢) انما وقفها عمر رضى الله عنه على المسلمين ليكون جميع خراجها منصبا الى بيت المال ومصالح المسلمين فهذه هي الاموال المأخوذة واخذها جائز ويبقى النظر في مصارفها وهي مع اختلاف جهاتها تحويها اربع جهات وفيها تنحصر مصالح الاسلام والمسلمين، الجهة الاولى المرتزقة من جند الاسلام اذ لا بد من كفايتهم ففهم شوكة الاسلام ولهم حماية الحوزة ولا يستحقون على الامام فوق الكفاية واكثرهم في هذا العصر مكفّيون بثروتهم واستظهارهم ومقتدرون على كفاية غيرهم ومع ذلك فقد امدّم الرأى الشريف النبوي في هذه الايام مدة مقام العسكر بمدينة السلام باموال استفرغ فيها الخزائن وافاض عليهم من ضروب التشريفات والانعام ما يتخلّد [به] ذكره على مكرّ الايام والاعوام، الجهة الثانية علماء الدين وفقهاء المسلمين القائمون بعلوم الشريعة فانهم حرّاس الدين بالدليل والبرهان كما ان الجنود حرّاسه بالسيف والسنان وما من واحد منهم الا وهو مكفّي من جهته برسم وإدارة ومختصّ بانعام واظهار^(٣) والمستحقّ لم ايضا على بيت المال قدر الكفاية وهو مبذول^(٤) لكل من يتشبه^(٥) باهل العلم فضلا عن يتحلّى بتحقيقه، الجهة الثالثة محاييج الخلق الذين قصرت بهم ضرورة الحال وطوارق الزمان عن اكتساب قدر الكفاية وليس ينتهي اليه الخبر في حاجة الا سدّها ولا يرتفع اليه قصد ذى فاقة الا تداركها ومواظبته على الصدقات في نوب^(٦) متواليات في السرّ

(١) معنى (٢) Die verschiedenen Ansichten über die Grenzen des Irak, s. bei Hermann Wagner, Die Ueberschätzung der Anbaufläche Babylonien und ihr Ursprung (Nachrichten der KGW zu Göttingen, Phil. Hist. Cl. 1902 Heft 2, S. 245). (٣) واسار (٤) مبذول (٥) ينسبه (٦) نوب

احواله منذ تجلّ صدر الخلافة بجماله من افاضة الخيرات والعطف على الرعايا وذوى الحاجات واقامة الشعائر في المساجد والمشاهد وتخفيف المؤن عن الخلق وقطع العمارات التي كانت العادة جارية بالمواظبة عليها كلّ ذلك إضراباً عن عمارة الدنيا وإكناً على ما ظهر من عمارة الدين هذا مع ما ظهر من سيرته في خاصة حالته من لبس الثياب الخشنة^(١) واجتناب الترفه والدعة والمواظبة على العبادات ومهاجرة الشهوات واللذات استحقاقاً لرخارف الدنيا وتوقياً من ورطات الهوى والتفاناً الى حسن المآب في العقبى فهو على التحقيق الشاب الذي نشأ في عبادة الله هذا كله في عنفوان السنّ وغيرة من الشباب وبداية الامر تنبه^(٢) العقلاء لما سينتهى اليه الحال اذا قارب سنّ الكمال

- ١٠ **إِنَّ الْهَيْلَالَ إِذَا رَأَيْتَ نُهْوَهُ * أَفْنَتْ أَنْ سَيَصِيرَ بَدْرًا كَامِلًا**
- والله تعالى يمدّه باطول الاعمار وينشر اعلامه في اقاصى الديار، فان قال قائل كيف تجاسرتم على دعوى التقوى والورع ومن شرطه التجرد عن الاموال حتى لا يأخذ قيراطاً الا من جلّه ولا يدعه الا فى مظنة استحقاقه وقد قال (fol. 93a)
- رسول الله صلعم اتقوا النار ولو بشقّ تمره وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر بل عماد هذا الامر العدل واجتناب^{١٥} الظلم فى طرفى الإعطاء والأخذ فان ادّعيتم حصول هذا الشرط نفرت^(٣) القلوب عن التصديق وان اعترفتم باختلال الامر فيه انخرم ما ادّعيتموه من حصول الورع والتقوى - قلنا هذا السؤال نكسر اولاً سورته ثمّ تنبه على سرّ هو منتهى الإنصاف فنقول ان صدر الإعراض عن باطنى فعله لو راجع صاحبه الذى يواليه واستقرى ما شاهد من هذه الاحوال فيه أفصح فى دعاويه^{٢٠} وكان الحياء خيراً له ممّا يُورده ويُبديه وان صدر السؤال عن احد علماء العصر الذين يعتقدون خلو الزمان عن الامام ليقّد شرطه فيقال له مؤنّ على نفسك فان دعوى وجود هذا الشرط غير مستبعد فان الاموال المنصبة الى الخزائن المعمورة اربعة اصناف الصنف الاول ارتفاع المستغلات وهى

(١) الخشنة

(٢) Dittographiert.

(٣) نبرت

متموجة بالفتن والسيوف مسالوة في اقطار الارض والاضطراب عام في سائر
 البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ولا تنفك عن الطعن والضرب وامتدت
 اطماع الجند الى الذخائر ففغروا افواههم (fol. 92a) نحو الخزائن وكان يتداعى
 الى تغيير الضائر وثور الاحقاد والضغائن فلم يزل بدهائه وذكائه وحسن
 نظره ورأيه مراعيًا لنظام الامر مترددًا بين اللطف والعنف حتى انعقدت
 البيعة وانتشرت الطاعة واذعن الرقاب واتسقت الاسباب وانطفت الفتن
 الشائرة وظل ظل الخلافة بحسن تديره وبرأى وزيره ممدودًا واصبح لواء
 النصر بحسن مساعيه معقودا وطريق الفساد بهيبته^(١) مسدودا واضحت الرعايا
 في رعايته وادعة وصارت عين الحوادث بحسن كلالته^(٢) عن مدينة السلام
 ١٠ هاجعة فليت شعري هل يكسب^(٣) مثل هذه العظام الا بكمال الكفاية ونباهة
 الحزم والهداية وهل يستدل على كفاية الملوك بشيء سوى انتظام التدبير
 وحسن الرأى فى اختيار المشير والوزير فليس يعتبر فى صحة الامامة من صفة
 الكفاية الا ما يسر الله سبحانه له^(٤) اضعاف ذلك فليقطع بوجود هذه الشريطة
 ايضا مضمومة الى سائر الشرائط،

١٥ القول فى الصفة الثالثة وهى الورع وهذه هى اعز الصفات واجلها
 واولها بالرعايات واجدرها وهو وصف ذاتي^(٥) لا يمكن استعارته ولا الوصل
 الى تحصيله من جهة الغير، اما النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة والهداية
 وان اعتمدت [على] غزارة العقل فنوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق
 المراجعة والاستشارة والعلم ايضا يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأى
 ٢٠ العلماء والورع هو الاساس والاصل وعليه يدور الامر كله (fol. 92b) ولا
 يغنى فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال ولو اختلف هذا
 والعياذ بالله لم يبق معتمد فى تحقيق الامامة فالحمد لله الذى زين احوال
 الامام الحق المنصور امامته بالورع والتقوى حتى اوفى فيه على الغاية القصوى
 فتميز بمثانة الدين وصفاء العقل واليقين فى جماهير الخلفاء حتى ظهر من

دالى (٥) سر الله له سبحانه (٤) Unsicher (٣) كلالته (٢) همسه (١)

الوصول الى درك عواقب الامور بطريق الظنّ والحسّ مُبتنّياً على ركبتين
احدهما الفكر والتدبير وشرطه النطنة والذكاء وهذه خصلة تميّز فيها الامام
المنصور امامته والمنفروض طاعته عن النظراء بمزيد النفاذ والمضاء حتى صار
أكابر العقلاء يتعجبون في ^(١) معضلات الوقائع من رأيه الصائب وعقله
الثاقب وبنطته الدقائق يشذّ ^(٢) عن درك المحسّكين من ذوى التجارب وهذه
صفة غريزية وهي من الله تحفة وهدية، والركن الثانى الاستضاءة بخاطر ذوى
البصائر ^(٣) واستطلاع رأى اولى التجارب على طريق المشاورة وهي الخصلة التي
امر الله بها نبيه اذ قال ^(٤) وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ثُمَّ شرطه أن يكون المستشار
مميّزاً بين المراتب (fol. 91b) عارفاً للمناصب معولاً على رأى من يوثق بدهائه
وكفايته ومضائه وشفقته وديانته وهذا هو الركن الاعظم فى تدبير الامور فان
الاستبداد بالرأى وان كان من ذوى البصائر مذموم ومحدور وقد وفق الله
الامام بتفويض مقاليد امره الى وزيره الذى لم يقطع ثوب الوزارة الا على
قده حتى استظهر بأرائه السديّة فى نوائب الزمان ومعضلات الحداث
ومراعاة مصالح الخلق فى حفظ نظام الدين والمملك وهو الجامع للمصنّفات التي
شرطها الشرع والعقل فى المدير والمشير من متانة ^(٥) الدين ونقاية الرأى
وممارسة الخطوب ومقاساة الشدائد فى طوارق الايام ورزانة العقل والعطف
على الخلق والتلطّف بالرعيّة ومجموع هذين الامرين يُفهم مطلوب الكفاية
فان مقصودها اقامة تناظم الامور الدينيّة والدنيويّة وهذه قضية يُستدلّ على
وجودها بمشاهدة الاحوال والافعال فليُنظر المنصف كيف عالج معضلات
الزمان بحسن رأيه لما استأثر الله بروح الامام المقتدى وأمتع كافة الخلق
بالامامة الزاهرة المستظهرية وقد وافق وفاته اِحداق العساكر بمدينة السلام
وازدحام اصناف الجند على حافاتها والزمان زمان الفترة والدنيا طافحة بالمِحَن

(١) Var. ط für من d. Textes.

(٢) يشذ

(٣) Hier folgt eine unverständliche

Buchstabengruppe, die getilgt zu sein scheint.

(٤) 3, 153.

(٥) مماته über

ع'له für das im Text stehende

الأكثر من اتباعه من انتصاب من انتصب لمخالفته فكيف لا تقوم الشوكة في زماننا هذا والحال ما ذكرنا، فان قيل كان على رضى الله عنه بتولى الامر بنفسه وبياسر الحروب ويتبرج للخلق ولا يجتنب عنهم - قلنا ومن الذى شرط في الامامة مباشرة الامور وتعاطيها بنفسه نعم لا حرج عليه لو باشر بنفسه فاذا استغنى بجنوده واتباعه عن المقاساة للحرب بنفسه جاز له الاقتصار على مجرد الرأى والتدبير اذا روجع في الامور القريبة منه ^(١) ومن قطره والتفويض الى ذوى الرأى الموثوق ببصيرتهم في الامور البعيدة عنه وهذا الان في عصرنا مُسْتَفْنَى عنه فقد سخر الله رجال العالم وابطالهم لمؤالة هذه الحضرة وطاعتها حتى تبددوا في اقطار الدنيا كما نشاهد ونرى فليس وراء هذه الشوكة امر يُشترط وجوده لصحة الامامة، فان قيل وما بالكم تنظرون الى هؤلاء ولا تنظرون الى جنود المخالفين وهم ايضا مستظهرون بشوكة على مخالفة هذه الشوكة - قلنا مهما كانت الكثرة من هذا الجانب لم يقدح مخالفة المخالفين أفترى لم لم ينظر الباطنى الى شوكة معاوية وعدته ومقاومته لعل بجنوده وانصاره فكيف لم يشترط في صحة الامامة ان تصفو له جوانب الدنيا عن قذى ^(١٠) (fol. 91a) المخالفة ولو شرط هذا في الامامة لم تنعقد الامامة لاحد قط من مبدأ الامر الى زماننا هذا فقد اتضح ان المشروط من هذه الصفة موجودة ^(٢) وزيادة،

القول في الصفة الثانية وهي الكفاية ومعناها التهدي لحق المصالح في معضلات الامور والاطلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور والعقل الذى يميز به الخير عن الشر ينصف به الجمهور وانما الغزير ^(٣) البعون عقل يعرف خير الخيرين وشر الشررين وذلك ايضا في الامور العاجلة وهي هيئة قريبة وانما الملتبس عواقب الامور المخطرة ولن يستقل بها الا مسدد للتوفيق من جهة الله تعالى ونحن نقول ان هذه الصفة حاصلة فان اسبابها متوافرة فانها مهما حصل من غريزة العقل وانفك عن العتو والخبل ^(٤) كان

العه والحمل ^(٤) (?) الغزير العزير ^(٣) So femin. ^(٢) عنه ^(١)

ويتعدّون الحدود المرسومة لهم فيه وإنما يحصل الشوكة من يتردد تحت الطاعة
على حسب الاستطاعة وماولاء في حركاتهم لا يترددون الا خلف شهواتهم وإذا
هاج لهم غضب او حرّكتهم شهوة او اوغر صدورهم ضغينة^(١) (fol. 90a) لم يبالوا
بالاتباع ولم يعرفوا الا الرجوع الى ما جُبلوا عليه من طباع السباع فكيف
يقوم الشوكة بهم قلنا هذا سؤال في غاية الركافة فان الطاعة المشروطة في حقّ
الخلق لقيام شوكة الامام لا تزيد على الطاعة المشروطة على الارقاء والعبيد
في حقّ ساداتهم ولا على الطاعة المفروضة على المكلفين لله ورسوله واحوال
العبيد في طاعة سيّدهم واحوال العباد في طاعة ربّهم لا تنفكّ عن الانقسام الى
موافقة ومخالفة فلما انقسم المكلفون الى المطيعين والعصاة ولم ينسلخوا به عن
إهاب الاسلام ولا انسلوا به عن ربقته ما داموا معتقدين ان الطاعة لله مفروضة
وان المخالفة محرّمة ومكروهة فهذا حال الحدّ في الطاعة لصاحب الامر فانهم
وان خالفوا امراً من الاوامر الواجبة الطاعة اعتقدوا المخالفة إساءةً والموافقة
حسنة ولذلك تراهم لا يغيّرون^(٢) العقيدة عن الموالاة ولو قُطعوا أرباباً وما
من شخص يقدر بمخالفته في امر من الامور الا وهو بعينه اذا انتهى الى العتبة
الشريفة صنع على الارض خاضعاً وعمر خدّه في التراب متواضعاً ووقف
وقوف أذلّ العبيد على بابهِ وانتفض مائلاً على رجليه عند سماع خطابه ولو
نبغت^(٣) نابغة^(٤) في طرف من طراف الارض على معاداة هذه الدولة الزاهرة
لم يكن فيهم احد الا ويرى النّصال دون حوزتها جهادا في سبيل الله نازلاً
متزلة جهاد الكنار فايّة طاعة في عالم الله تزيد على هذه الطاعة وايّة شوكة في
الدنيا تقابل هذه الشوكة (fol. 90b) وليت شعري لم لا يتذكّر الباطنية عند
ايراد هذا السؤال ما جرى لعلّى رضى الله عنه من اضطراب الاحوال وتخلّف
اشباعه عنه في القتال ومخالفاتهم لاستصوابه في اكثر الاقوال والافعال حتى
كان لا تنفكّ خطبة من خطبه عن شكايته في الاعراض عنه والاستبداد
برأيهم حتى كان يقول لا رأى لمن لا يُطاع فاذا كانت تقوم شوكته باتباع

(١) ضغينة

(٢) يغيرون

(٣) نبغت

(٤) نابغة

اشتراط السلامة من البرص والجذام والزمانة وقطع الاطراف وسائر العيوب الفاحشة المنفرة^(١) وانكره منكرون وقالوا لا حاجة الى وجود السلامة من هذه الامراض فان التكفل بامور الخلق والقيام بمصالحهم لا تستدعيها ولم يرد من الشارع توقيف وتعبد^(٢) فيها وليس من غرضنا بيان الصحيح من المذهبين وانما المقصود ان هذه الصفات الست غريزية لا يمكن اكتسابها وهي بجملة ما حاضرة حاصلة فلا تنور منها^(٣) شبهة المعاندة، اما الصفات الاربع المكتسبة وهي النجدة والكفاية والعلم والورع فقد انتقلوا على اعتبارها، ونحن نبين وجود (fol. 89b) القدر المشروط لصحة الامامة في الامام المستظهر بالله امير المؤمنين ثبت الله دولته وان امامته على وفق الشرع وانه يجب على كل مؤمن من علماء الدهر ان يفتي على القطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ افضيته بالحق وبصحة توليته للولاية وتقليد القضاة وصرف حقوق الله اليه ليصرفها الى مصارفها وبوجهها الى مظائرها ومواقعها وتكلم في هذه الصفات الاربع على الترتيب:

القول في الصفة الاولى وهي النجدة فنقول مراد الائمة بالنجدة ظهور الشوكة ووفور العدة والاستظهار بالجنود وعقد الالوية^(٤) والبنود والاستمكان بتظافر الاشباع والاتباع من قمع البغاة والطغاة^(٥) ومجاهدة الكفرة والعُتاة^(٦) وتطئمة ثائرة الفتن وحسم مواد الحن قبل ان يستظهر شررها وينتشر ضررها هذا هو المراد بالنجدة وهي حاصلة لهذه الجهة المقدسة فالشوكة في عصرنا هذا من اصناف الخلائق للترك وقد اسعدهم الله تعالى بمولاته ومحبيه حتى انهم يتقربون الى الله بنصرته وقمع اعداء دولته ويتدينون^(٧) باعتقاد خلافته وامامته ووجوب طاعته كما يتدينون^(٧) بوجوب اوامر الله ويتصدق رساله في رسالته فهذه نجدة لم يثبت مثلها لغيره فكيف يُتَمَارَى في نجدته، فان قيل كيف يحصل نجدته بهم وانما نراهم يتماحمون^(٨) على مخالفة اوامره ونواهيه

والعُتاة (٦) Verschrieben. (٥) المولاته (٤) سورمها (٣) وبعد (٢) المنفرة (١)
(٧) So: وسدينون (٨) Denominat. von مَحَمَّة vgl. Landberg, Festgabe (1909) 191.

لو نظَرَق الحَلَل الى شرط من شرائطها امتنع انعقادها فنصّلوا الشروط وبيّنوا تحقّقها حتّى نسلم لكم ثبوت الامامة ونبطل مذهب الفائلين بأن هذا العصر والاعصار الخالية القريبة كانت خالية عن الامام لفقد شروط الامامة في المترشّحين لها - الجواب ان الذي عدّه علماء الاسلام من صفات الائمة وشروط الامامة تحصرها عشر صفات ستّ منها خَلْقِيَّة لا تُكْتَسَب واربعة منها تُكْتَسَب ° او يفيد الاكتساب فيها مزيداً فامّا الستّ الخلقية فلا شكّ في حضورها ولا يتصوّر المجاحدة في وجودها الاولى البلوغ فلا تنعقد الامامة لصبيّ لم يبلغ، الثانية العقل فلا تنعقد لمجنون فان التكليف ملاك الامر وعصامه ولا تكليف على صبيّ ومجنون، الثالثة الحرّية فلا تنعقد الامامة لرقيق فان منصب الامامة يستدعى استغراق الاوقات في مهمّات الخلق فكيف ينتدب لها من هو ١٠ كالمنقود (١) في حقّ نفسه الموجود لما لك يتصرّف تحت تدبيره ونسيجه كيف وفي اشتراط نسب قريش ما يتضمّن هذا الشرط اذ ليس يتصوّر الرقّ في نسب قريش بحال من الاحوال، الرابعة الذكورية فلا تنعقد الامامة لامرأة وان اتّصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال وكيف تترشّع امرأة لمنصب (fol. 89a) الامامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في ١٥ أكثر المحكومات، الخامسة نسب قريش ولا بدّ منه لقوله صلعم الائمة من قريش واعتبار هذا مأخوذ من التوقيف (٢) ومن اجماع اهل الاعصار الخالية على ان الامامة ليست الا في هذا النسب ولذلك لم ينصب (٣) للامامة غير قرشيّ في عصر من الاعصار مع شغف (٤) الناس بالاستيلاء والاستعلاء وبذلهم غاية الجهد والطاقة في الترقّي الى منصب العلاء ولذلك لمّا همّ المخالفون ٢٠ بمصر لطلب هذا الامر ادّعوا اولاً لأنفسهم الاعتزاء الى هذا النسب علماً منهم بان الخلق متطابقون على اعتقادهم لانحصار الامامة فيهم، السادسة سلامة حاسة السمع والبصر اذ لا يتمكّن الاعي والاصمّ من تدبير نفسه فكيف يتقلّد عهدة العالم ولذلك لم يستصلحا لمنصب القضاء وازداد مصنفون الى هذا

سعب (٤) sic) مصدر (٥) konventionelle Festsetzung الوصف (٦) كالمنقود (١)

رددناها الى اختيار الله تعالى ونصبه^(١) الا انه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد او اشخاص وانما المصحح لعقد الامامة (fol. 88a) انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في امره ونهيه وهذه نعمة وهديّة من الله تعالى فاذا اتاحها لعبد من عباده وصرف الى محبّته وجوه اكثر خلقه كان ذلك من الله تعالى لطفا في اختياره لخلافته وتعيينه للاقتداء باوامره في تفقّد عباده وذلك امر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتحصيله فلينظر الناظر الى مرتبة الفريقين اذا نسبت الباطنيّة انفسها الى ان نصّب الامام عندهم من الله تعالى وعند خصومهم من العباد ثم لم يقدرُوا على بيان وجه نسبة ذلك الى الله تعالى الا بدعوى الاختراع على رسوله في النصّ على عليّ ودعوى بقاء ذلك في ذريّته بقاء كلّ خلف لكلّ واحد ودعوى تنصيبه على احد اولاده بعد موته الى ضروب^(٢) من الدعاوى الباطلة ولبّا نسبونا الى انا ننصب الامام بشهوتنا واختيارنا ونقول ذلك ممّا كشفنا لهم بالآخرة انا لسنا نقدّم الاّ من قدّمه الله فان الامامة عندنا تنعقد بالشوكة والشوكة تقوم بالمبايعة والمبايعة لا تحصل الاّ بصرف الله تعالى القلوب قهرا الى الطاعة والموالة وهذا لا يقدر عليه البشر ويدلّك عليه انه لو اجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على ان يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالة للامامة العباسيّة عموما وعن المشايعة للدولة المستظهرية ايدها الله بالدوام خصوصا لأفئوا اعمارهم في الحيل والوسائل وتبيّنة^(٣) الاسباب والواضائل ولم يحصلوا بالآخرة الا على الخيبة والحزمان فهذه طريق اقامة البرهان على ان الامام الحقّ هو المستظهر بالله

٢٠ حرس الله ظلاله في هذا العصر ولم يبق الا حسم مطاعن المنكرين في (fol. 88b) دعواهم اختلال شرائط الامامة وفوات صفات الائمة وها نحن نبيّن وجه الحقّ فيه في معرض سؤال وجواب، فان قال قائل ما ذكرتموه من الترجيح ونعيين هذه الجهة الكريمة لمن يستحقّ الامامة انما نسب^(٤) اذا اظهرتم وجود شرائط الامامة وصفات الائمة ولها شروط كثيرة لا تنعقد دون شرطها بل

لشخصين او ثلاثة فلا بدّ من اتّفاقهم وليس المقصود أعيان المبايعين وإنّما الغرض قيام شوكة الامام بالأتباع والأشياع وذلك يحصل بكلّ مُستولٍ مطاع ونحن نقول إنّما بايع عمر ابا بكر رضى الله عنهما انعقدت الامامة له بمجرّد بيعته وليس لتابع^(١) الايدى الى البيعة بسبب مبادرته ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافّة الخلق مخالفين او انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الامامة فان شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب الى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعه فان المقصود الذى طلبنا له الامام جمع شتات^(٢) الاراء فى مصطدم تعارض الاهواء ولا يتفق الارادات (fol. 87b) المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأى واحد الا اذا ظهرت شوكته وعظمت نجدة وترسّخت فى النفوس رهبته ١٠ ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة الا بموافقة الاكثرين من معتبرى كلّ زمان فاذا بان ان هذا مأخذ الامامة فليس يُتّارى فى ان الجهة الشريفة التى ننصرها^(٣) قد صرف الله وجوه كافّة الخلق اليها وجبّل قلوبهم على حبّها ولذلك قامت الشوكة فى اقطار الارض حتّى لو ظهر باغٍ يُظهر خلافاً فى هذا الجنباب الكريم ولو باقضى الصين او المغرب لبادروا الى ١٥ اختطافه وتطهير وجه الارض منه متقرّين الى الله تعالى به وقد لاح لك الآن كيف ترقّينا^(٤) من هذه البغاصة المظلمة وكيف دفعنا ما اشكل على جميع جماهير النظار من تعيين المقدار فى عدد اهل الاختيار اذ لم نعيّن له عدداً بل اكتفينا بشخص واحد يبايع وحكمنا بالانعقاد الامامة عند بيعته لا لتفرّده فى عينه ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعته^(٥) من اذعن هو اطاعته ٢٠ وكان فى متابعته قيام قوّة الامام وشوكته وانصراف قلوب الخلائق الى شخص واحد او شخصين او ثلاثة على ما تقتضيه الحال فى كلّ عصر ليس امراً اختيارياً يتوصّل اليه بالحيلة^(٦) البشرية بل هو رزق الاثني بؤتيه الله من يشاء فكأنّا فى الظاهر ردّدنا تعيين الامامة الى اختيار شخص واحد وفى الحقيقة

(١) الحيلة (٢) مبايعته ومبايعته (٣) ترقّينا (٤) ننصرها (٥) سيات (٦) لبايع

جميع اقطار الارض فان ذلك غير ممكن ولا مقدور لأحد من الائمة ولا
فُرض ذلك ايضا في الاعصار الخالية للائمة الماضين وباطل ان يعتبر اجماع
جميع اهل الحل والعقد في جميع اقطار الارض لان ذلك مما يمتنع او يتعذر
تعذرًا يُفتقر فيه الى انتظار مدة عساها تزيد على عمر الامام فتبقى الامور في
مدة الانتظار مهملّة ولأنّه لمّا عُقدت البيعة لابي بكر رضى الله عنه لم ينتظر
انتشار الاخبار الى سائر الامصار ولا توارّد^(١) كتب البيعة من^(٢) اقاصى الاقطار
بل اشتغل بالامامة وخاض في القيام بموجب الزعامة محتكما في اوامره ونواهيه
على الخاصة والعامة واذا بطل اشتراط اجماع كافة الخلق وكافة اهل الحل
والعقد فالتخصيص بعد ذلك تحكم اذ ليس من يشترط اتفاق اهل بلدة بأولى
١٠ ممن يكتفى باهل محلة او قرية او لم يشترط اتفاق اهل ناحية او اقليم ومن
لا يشترط اجماع اربعين او خمسة او اربعة او اثنين بأولى من غيره من
الاعداد وهذه المقدّرات قد ذهب الى التحكّم بها ذاهبون بمجرّد التشبهى من غير
مستند فلا يبقى الا الاكتفاء ببيعة شخص واحد وفي الاشخاص كثرة واحوالهم
متعارضة ولا يترجّح شخص على شخص الا بالعصمة فيجب ان يكون اذا (fol. 87a)
١٥ مولى العهد واحداً وليكن ذلك الشخص معصوماً وهو معتقداً وعند هذا لا
ينفع الكثرة في المخالفين لذلك الواحد المتميّز بخاصية عن غيره فاذا لا معتصم
في الكثرة التى تعلّقتم بها - قلنا نعم لا مأخذ للامامة الا النصّ او الاختيار
ونحن نقول مهما بطل النصّ ثبت الاختيار وقولهم ان الاختيار باطل لانه لا
يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد ولا التحكّم بتقدير عدد معين بين
٢٠ الواحد والكلّ فهذا جهل بذهبنا الذى نختاره ونقيم البرهان على صحته والذى
نختاره انه يكفى بشخص واحد يعقد البيعة للامام مهما كان ذلك الواحد مطاعا
ذا شوكة لا تُطال ومهما كان مال الى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه
الا من لا يكثرث بمخالفته فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه
الصفة اذا بايع كفى اذا في موافقة الجماهير فان لم يحصل هذا الغرض الا

الامر كذلك بل الامامة انما تنعقد عند الباطنية بالنص والمنصوص عليه
 مُحَقَّقٌ ببيع او لم يبايع قل مبايعوه او كثروا والمخالف له مُبْطَل (fol. 86a)
 ساعدته دولته فكثير بسببها اتباعه او لم تُساعده فمن ائى وجه يصح الاستدلال
 بكثرة الاتباع - قلنا انما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ^(١) الامامة
 وقد بان انما ليست مأخوذة من النص كما قررناه في الباب السابع ونبّهنا على
 حماقة من يدعى نواتر النص من كل واحد منهم على وله بل بينا جهل من
 يدعى ذلك في عليّ رضى الله عنه فان ذلك لو كان لاستدل به عليّ ولم يعجز
 عن اظهاره ولا رضى به فهو الذى جرّ العساكر والمجنود في زمان معاوية
 حتى قُتل من أبطال الاسلام في تلك المعارك الوفّ ولم يكثر بقتلهم فما
 الذى كان نزع واشياعه عن الاستدلال بنص رسول الله صلعم وقد بينا ان
 ذلك يقابله دعوى البكرية في النص على ابي بكر رضى الله عنه ودعوى
 الروندية في النص على العباس رضى الله عنه فاذا بطل تلقى الامامة من النص
 لم يبق الا الاختيار من اهل الاسلام والاتفاق على التقديم والانقياد وعند ذلك
 يبين انه مهما وقع الاتفاق على نصب واحد كما اتفقوا في بداية امامة العباسية
 فمن طمح الى طلبها لنفسه كان باغيا فانهم لو اختلفوا في مبدأ الامور وجب^{١٠}
 الترجيح بالكثرة في ذلك عند تقابل العدد وتقاربهم فكيف اذا اطبق كل من
 شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة لم يخالفهم الا فئة معدودة وشرذمة يسيرة
 لا يؤبه ولا يُعبأ^(٢) بهم لشذوذهم بالاضافة الى الخلق الكثير والجَم الغفير الذين
 هم في مقابلتهم، فان قيل ويم تنكرون على من يقول لا مأخذ للامامة الا النص
 او الاختيار فاذا^(٣) بطل الاختيار ثبت (fol. 86b) النص ويدلّ^(٤) على بطلان
 الاختيار انه لا يخلو اما ان يُعتبر فيه اجماع كافة الخلق او اجماع كافة اهل
 المحلّ والعقد من جملة الخلق في جميع اقطار الارض او يُعتبر اجماع اهل
 البلد الذى يسكنه الامام ويقدر باجماع عشرة او خمسة او عدد مخصوص
 او يكتفى بمبايعة^(٥) شخص واحد وباطل ان يعتبر فيه اجماع كافة الخلق في

متابعه (٥) ويسدل Korrigiert aus (٤) ادا (٣) لانوه ولا يعا (٢) ماخذ (١)

به عرى الاسلام وهذا المسلك يتحققه الناظر اذا تصفح ثم رجع الى مذاهبهم
التي ذكرناها في إبطالها فيصح له بمجموع النظائر ما ذكرناه من احتلال
الدين وفساد العقيدة وأنّ تضام الإمامة هذه الرذيلة، المسلك الثاني أنّا نسلم
جدلا على سبيل التبرّع^(١) والتقدير لمورد هذا السؤال ان صاحب الباطنية
صالح للإمامة بصفاء الاعتقاد وصحة الدين وحصول سائر الشروط فمسلك
الترجيح غير مخسّم فان الإمامة التي ندعيها اجمع عليها ائمة العصر (fol. 85b)
وعلماء الدهر بل جماهير الخلق وإقاليم الارض في اقصى المشرق وفي اقصى
المغرب حتى تطوّق^(٢) الطاعة له^(٣) والانقياد لامره كلّ من على بسيط الارض
الا شذمة الباطنية ولو جمع قضيهم وقضيتهم وصغيرهم وكبيرهم لم يبلغ عددهم
١. عدد اهل بلق واحدة من متبّعي الإمامة العباسية فكيف اذا قيسوا باهل
ناحية او باهل اقليم او بكافة^(٤) من على وجه الارض من منتحلي الامام
أفيتامري المنصف في ان الغلاة^(٥) من الباطنية على اهل الحق لو جُمع منهم
الصغير والكبير لم يبلغ عُشر العشير من ناصري هذه الدولة الفاهرة ومتبّعي
هذه العصاة المحقّة وإذا كانت الإمامة تقوم بالشوكة وإنما تقوى الشوكة
١٥ بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشباع وتناصر اهل الاتّفاق
والاجتماع اقوى مسلك من مسالك الترجيح وهذا بعد ان اعطيناهم بطريق
المسامحة والتبرّع صحة دينهم ووجود شروط الإمامة في صاحبهم، فان قيل
ليس ينكر منكر كثرة هذه العصاة بالاضافة اليهم ولكن الحق لا يتبع الكثرة
فان الحق خفي لا يستقلّ بدركه الا الاقلون والباطل جليّ يبادر الى الانقياد
٢٠ له الاكثرون وانتم فقد بينتم^(٦) الترجيح على قيام الشوكة بكثرة الانصار
والاشباع^(٧) وهذا انما يستقيم ان لو^(٨) كانت الإمامة في اصلها تنعقد باجتماع
الخلق على الطاعة فان ذلك لا يرجح عند التجويز والاختلاف بالكثرة وليس

(١) Aus gestrichen, (٢) So mascul., (٣) تطوق (٤) السرعة (٥) Aus durchgestrichenem الدعاء verbessert. (٦) سسم (٧) والاسباع (٨) So; das eine der beiden Wörter ist überflüssig.

الطعام على علماء الاسلام وتمتد^(١) الايدى الى الاموال والفروج واصبحت
 الايدى السافلة عالية وليس يخفى ما فى ذلك من حلّ عصام الامور الدينية
 والدينية فبتبين بهذا للناظر البصير ان الامام ضرورة الخلق لا غنية لهم عنه
 فى دفع الباطل وتقرير الحق فقد ثبتت هذه المقدمة وهى ان الامام لا بد منه،
 فان قيل ويمّ تنكرون على من ينازع فى المقدمة الثانية وهى قولكم لا يترشح
 للامامة سواه فان الباطنية يدعون الخلق الى مترشح لها غير ما اليه دعونكم
 فكيف تستتب^(٢) لكم هذه الدعوى - قلنا لا ننكر دعوى بعض المدّعين^(٣)
 للامامة بغير استحقاق ولكننا نقول اذا بطل ما تدّعيه الباطنية نعيّنت الامامة
 لمن يدّعيها وحصل ما نرومه ونبتغيه فانه اذا لم يكن بدّ من امام وفاقا
 وثبت ان الامامة لا تعدو^(٤) شخصين وثبت بطلان الامامة فى حق واحد لم
 تبقى ريبة فى ثبوتها للثانى والمسالك الدالة على ابطال الامامة التى تدّعيها
 الباطنية وترجع الامامة التى تدّعيها (fol. 85a) اكثر من ان تدخل تحت المحصر
 فلسنا نسلك فيه مسلك الاستقصاء ولكننا نقتصر على دليلين واقعيين قاطعين
 تقرّ بهما كلّ عين ويشترك فى دركهما الفطن والغبيّ والحنك والصبيّ والمعاند
 والمنصف والمقنّص والمتعسف، الاول هو ان عصام شرائط الامامة صحة العقيدة^{١٥}
 وسلامة الدين ولقد حكينا^(٥) عن مذهب الباطنية وصاحبهم ما اقتضى ادنى
 درجاته التبديع والنضليل واعلاء التكفير والتبرئ وذلك فى إثباتهم الاهين
 قديمين على ما اطبق عليه جميع فرقهم والثانى فى انكارهم الحشر والنشر
 والجنة والنار وجملة ما اشتمل عليه وعد القرآن ووعيد بنفون من التأويلات
 باطلّة وذلك ممّا نعلم انه لو ذكر شئ منه فى زمان رسول الله صلّم وعصر
 الصحابة بعد لبادروا الى حرّ الرقبة ولم يتأروا انه صريح التكذيب لله ولرسوله
 فمن كذب الله فى وحدانيته لم يصدّق بالآيات الواردة فى التوحيد ولم يصدّق
 بالقيمة والبعث والنشور كيف يصلح ان ينتصب منصب الامامة وان يُناط

(١) Im vorhergehenden Kapitel, Texte Nr. 24. (٢) بسب (٣) المدّعين (٤) تعدوا (٥) وعد

ولكننا ننبه المسترشد عليه بمسلكين الأول هو ان ابن كيسان مسبوق فيما يدعيه باجماع الأمة قاطبة ولقد هجم بما انتحل من المذهب على خرق^(١) الاجماع ونضج برذيلة^(٢) العدول عن سنن الاتباع فليلاحظ العصر الأول كيف تسارع الصحابة بعد وفاة رسول الله صلعم الى نصب الامام وعقد البيعة وكيف اعتقدوا ذلك فرضاً محتوماً وحققاً واجباً على الفور والبدار وكيف اجتنبوا فيه التواني والاستئثار حتى تركوا لسبب الاشتغال به تجهيز رسول الله صلعم وعلموا أنه لو تضرم عليهم لحظة^(٣) لا امام لهم قريباً هجم عليهم حادثة^(٤) مليمّة وارتبكوا في حادثة عظيمة تشتت فيها الاراء وتختلف فيها الاهواء ولا يصادفون فيها متبوعاً مطاعاً يجمع شتات الاراء لانخرم النظام وبطل العصام وتداعت بالانفصام عرى الاحكام^(٥) فلاجل ذلك آثروا البدار اليه ولم يعرجوا في الحال الاّ عليه وهذا قاطع في ان نصب الامام امر ضروري في حفظ الاسلام، المسلك الثاني هو ان نقول لا يتمازى متدين في ان الذب عن حوزة الدين والنضال دون بيضته والانتداب لنصرته وحراسته بالمحافظة على نظام امور جند الاسلام وعدته امر ضروري واجب لا بد منه (fol. 84b) وان النظام لا يستمر على الدوام الا بترصد يكلاً الخلق بالعين الساهرة فمهما اشربت فئة^(٦) للثوران وكشرت عن نابها واشرفت على الاستحكام بادر الى تطفئتها وحسم غائلتها فانها لو تركت حتى اذا ثارت اشتغل بتطفئتها العوام والطغام والافراد والاحاد لأفضى ذلك الى التعادى والنضاد^(٧) وصارت الامور شوري^(٨) وبقى الناس فوضى مهملين سدى متهافتين على ورطات الردى مقتحمين فيه مسالك الهوى ومناهج المني وعند ذلك تتناقض الارادات وتنزع الشهوات وتنفض بالآخرة الى استيلاء الاراذل على الافاضل وتوثب^(٩)

(١) wohl واقعة Var. (٢) نصم عليهم لحظة (٣) واصح بردله (٤) حرق (٥) Var. الاسلام (٦) حادثة حادثة richtiger wegen des bald darauf folgenden

(٧) والبصا (٨) Jedoch wird gerade dies im Koran 42, 36 lobend erwähnt.

(٩) ووثب

قائم بها ويبقى المتصدى لها متعرياً عن شروط الامامة غير مستحق لها ولا
متّصف بها وهذا هجوم عظيم (fol. 83b) على الاحكام الشرعية ونصريحٌ بتعطيلها
وإهالها ويندعى الى التصريح بفساد جميع الولايات وبطلان قضاء القضاة
وضياع حقوق الله تعالى وحدوده وإهدار الدماء والفروج والاموال والحكم
ببطلان الأنكحة الصادرة من القضاة في أقطار الأرض وبقاء حقوق الله تعالى
في ذم الخلق فان جميع ذلك لا يتأدى^(١) على وفق الشرع الا اذا صدر
استيفاءها من القضاة ومصدر القضاة تولية الامام فان بطلت الامامة بطلت
التولية وانحلت ولاية القضاة وانحلوا بأحاد الخلق وامتنعت التصرفات في
النفوس والدماء والفروج والاموال وانطوى بساط الشرع بالكلية في هذه
المهملات العظيمة فالكشف عن فساد كل مذهب يتدعى^(٢) الى هذه العظام
من مهملات الدين وفرائضه إلا أن تقرير ذلك متوعر وترتبه مع الاحتراز
عن الهدف للإشكالات والاعتراضات متعسر ونحن بتوفيق الله نكشف الغطاء
عنه فنقول ندعى ان الامام المستظهر بالله حرس الله أيامه هو الامام الحق
الواجب الطاعة فان طولنا باقامة البرهان عليه تدرجنا في تحقيقه وتلطّنا في
تفهيّمه الى ان يعترف المستريب فيه بالحق ويلوح له وجه الصواب والصدق
ونقول لا بدّ من امام في كل عصر ولا مترشح للامامة سواه فهو الامام الحق
إذا فهذه نتيجة بنيناها^(٣) على مقدمتين إحداها قولنا لا بدّ من الامام والاخرى
قولنا لا يترشح للامامة سواه ففي أيّهما النزاع^(٤) فان قيل لم^(٥) تنكرون على
من لا^(٦) يسلم انه لا بدّ من امام بل يقول لنا غنية^(٧) عنه - قلنا هذا سؤال
اتفقنا نحن والباطنية وسائر اصناف المسلمين^(٨) على بطلانه (fol. 84a) فانهم
اجمعوا ونطابقوا على انه لا بدّ من امام وانما نزاعهم في التعيين لا في الاصل
ولم يذهب احد الى ان الامام لا يجب نصبه وانه يُستغنى عنه الا رجل يُعرف
بعبد الرحمان بن كيسان ولا يستريب محصل في بطلان مذهبه وفساد معتقده

ist als (٦) لا (٥) هم (٤) النزاع (٣) بنيناها (٢) يدعى (١) مبادئ
Varianten (ح) Variante (٧) يقول بنا عنه (٨) Varianten (ط) eingeschoben.

التي تُخْلِص من الحنث وتمنع وقوع الطلاق، فان قيل فقد اختلف العلماء في ذلك وربّما لا يرتضى المتورّع اقتحام شبهة الطلاق - قلنا السائل ان كان مقدّما فعليه تقليد المفتي ومتابعته وعمدة الطلاق يختصّ بنطوّقها المفتي دون المقلّد وان كان المفتي مجتهدا فعليه موجب اجتهاده فان ادّى اجتهاده الى ذلك لم يمنع وقوع الطلاق فهو مخير بين ان يستبدل بها غيرها او يسكت عن افشاء سرّهم فيترك معتقدهم وليس في السكوت عن افشاء ما قالوه موافقة لهم في الدين بل الموافقة في ان يعتقد ما اعتقدوه وان يُعْرَب عن اعتقاده (fol. 83a) ويدعو اليه فان صرف ضلالهم ظاهرا وباطنا فليس يلزمه ان ينطق بما سمعه منهم اذ ليس يتعيّن حكاية الكفر عن كلّ كافر، فهذه طرق الحيل في الخروج عن اليمين وذهب بعض الحائضين في هذا الفن الى ان الايمان الصادرة منهم لا تنعقد بحال وهو كلام يصدر عن قلة البصيرة بالاحكام الفقهية وانما الموافق لتصرّف الفقه واحكام الشرع الذي ذكرناه والسلام،

Nr. 25.

(fol. 83a) الباب لتاسع في اقامة البراهين الشرعية على ان الامام القائم ١٥ بالحقّ الواجب على الخلق [طاعته] في عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرس الله ضلاله والمقصود من هذا الباب بيان امامته على وفق الشرع وانّه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى على البتّ والقطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ اقصيته بمنهج الحقّ وصحة توليته للولاية وتقليد للقضاة وبراءة ذمّة (١) المكلفين عند صرف حقوق الله تعالى اليه وانّه خليفة الله على الخلق وان طاعته على كافة الخلق فرض فهذا بان يتعيّن من حيث الدين صرف العناية الى تحقيقه ٢٠ واقامة البرهان على منهج الحقّ وطريقه فان الذي يسير اليه كلام اكثر المصنّفين في الامامة يقضى ان لا نعتقد في عصرنا هذا وفي اعصار منفضية خليفة غير مستجمع لشروط الامامة متّصف بصناتهم فتبقى الامامة معطّلة لا

(١) وبراءة ذمّه

ومهما انعقدت اليمين على هذا الوجه فيباح افشاء السرّ بل يجب افشاء السرّ
ثم يلزم الكفارة كفارة يمين ويكفيه ان يطعم عشرة مساكين كل مسكين مدّاً
من الطعام فان عجز عن هذا صيام ثلاثة ايام وأهْوَنُ الخُطْب في ذلك ولا
حاجة الى التأنّق في طلب الحيلة للخلاص من هذا القدر فانه قريب محتمل
ثم لا يعصى بالحنث لقوله صلّام من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها ٥
فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه ومن حلف على ان يزني ولا يصلي
وجب عليه الحنث وازمته الكفارة فهذا جارٍ مجرى ذلك، الخامس اذا ترك
المخالف النية والاستثناء وترك المَحْلِف لفظ العهد والميثاق ولفظ ولّى الله
واتى بأيمان صريحة بالله وتعليق الطلاق والعناق في ماله الموجودين وزوجاته
وفيا سيملك من بعد الى آخر عمره وعلق بالحنث لزوم مائة حجة وصيام مائة ١٠
سنة وصلاة الف الف ركعة والتصدّق بالف دينار وما جرى هذا المجرى
فطريقه في اليمين بالله ان يطعم عشرة مساكين او يصوم عند العجز كما سبق
وهذا ايضا بخاصه عن تعليق الصدقة والحج والصيام والصلاة بالحنث لان
ذلك يمين غضب ولحاج لا يلزم (fol. 82b) الوفاء بموجبه، وإمّا تعليق الطلاق
والعتق فيما سيملك من النساء والعبيد والإماء فباطل غير منعقد فليحنث ١٥
ولينكح من شاء متى شاء اذ لا طلاق قبل نكاح ولا عناق قبل ملك وان كان
في ملكه رقيق وخاف من عتقه فطريقه ان يبيعه من اهله او من ولده او
من صديقه ثم يفشى السرّ ثم يستعيد الى ملكه بالشرى او الاستيهاب او بما شاء
ولا يعجز احد عن صديق يثق بصداقته وإمانته فيبيعه منه ثم يرده عليه مهما
اراد وإمّا زوجته ان حلف بطلاقها فيخالعها بدرهم معها او مع اجنبي (١) ٢٠
وفشى السرّ ثم يجدد نكاحها فيأمن لحق الطلاق بعده، فان قيل ان كان
قد طلق قبل ذلك تطليقتين ولم يبق له الا طلاق واحدة وفي الخلع ما يجزئها
عليه الى ان تنكح زوجا غيره فما سبيله - قلنا سبيله ان يقول مهما وقع عليك
طلاق فانك طالق قبله ثلثا فهما حنث لا يقع طلاقه وهذه هي اليمين الدائرة

لم يكن هذه يمينا لقوله صاعم^(١) من حلف فليحلف بالله او فليصمت والحلف بالله ان يقول تالله ووالله وما (fol. 81b) يجري مجراه وقد استنصينا صريح الأيمان في فنّ النقه وهذه الالفاظ ليست من جملتها وكذا قوله على عهد الله وميثاقه وما اخذه الله على النبيين فانه اذا لم ياخذ الله ميثاقهم وعهد لا ينعقد ذلك بقول غيره والله تعالى لم يأخذ ميثاقهم على كتمان سرّ الكفار والضلال ولا هذا العهد مهابل عهد الله فلا يلزم به شيء وكذلك لو قال الانسان ان فعلت كذا فاموالى صدقة لا يلزمه شيء الا ان يقول فله على أن اتصدق بمالى وهو يمين الغضب واللجاج وبخلصه على الرأى المختار كفارة يمين، الرابع ان ينظر الى المحلوف عليه فان كان لفظ المحلف فيه ما حكيناه في نسخة عهد وهو قولهم تكتم سرّ ولّى الله وتنصره ولا تخالنه فليظهر السرّ مهما اراد ولا يكون حائلا لانه حلف على كتمان سرّ ولّى الله تعالى وقد كتبه وانما الذى افشاه سرّ عدوّ الله وكذا قولهم تنصر اقاربه واتباعه فكل ذلك يرجع الى ولّى الله ولا يرجع الى من قصده المحلف لانه عدوّ الله لا وليه فاما اذا عيّن شخصا بالاشارة او عرفه باسمه الذى يعرف به وقال تكتم سرّى او قال تكتم سرّ فلان ولّى الله او سرّ هذا الشخص الذى هو ولّى الله فقد قال قائل لا يحث عند افشاء السرّ نظرا الى الصفة وإعراضا عن الاشارة وقالوا هو كما لو قال بعثت منك هذه النعجة والمشار اليه رمكة فانه لا يصح والخيار عندنا ان الحث يحصل والاشارة المعرفة المعينة التى لا ينطرق اليها الكذب بحال اعلى واغلب^(٢) من الوصف المذكور كذبا على وجه الفضول مع الاستغناء (fol. 82a) وليس هذا كما لو قال والله لا شربن ماء هذه الاداة ولا ماء فيها ان اليمين لا تنعقد لانه لا وجود لمتعلّق اليمين وكذلك لو ترك الاضافة الى الاداة وذكر قوله هذا الماء وأشار باليد لم ينعقد لفقد المتعلّق هاهنا ولو اقتصر على قوله لا ينشئ سرّ هذا الشخص او سرّ زيد انعقد وان سكت عن قوله انه ولّى الله

(١) Buch. Kit. al-ajman wal-nudūr nr. 4, Muslim IV 100 überall nur ليصمت

(٢) واعلى

ان يكون المحالف قد تنبه لخطر اليمين وإمكان اشتماله على تلبيس وخداع
 فذكر في نفسه عقيب ذلك الاستثناء وهو قوله إن شاء الله فلا ينعقد يمينه
 ولا يمتنع عليه الحنث وإذا حنث لم يلزمه بالحنث حُكْمُ أصلاً وهذا حكم كل
 يمين أُردِفَ بكلمة الاستثناء كقوله والله لأفعلن كذى إن شاء الله وكقوله ان
 فعلت كذا فزوجتى طالق إن شاء الله وما جرى مجراه، الثاني ان يؤدى^(١)
 في يمينه امراً وينوى خلاف ما يلتزم منه (fol. 81a) ويضمر خلاف ما يظهر
 ويكون الاضرار على وجه يحتمله اللفظ فيؤثر^(٢) بينه وبين الله عز وجل فله
 ان يخالف ظاهر كلامه ويتبع فيه موجب ضميره ونيتته فان قيل الاعتماد في
 اليمين على نية المستحلف اذ لو عُوِّلَ على نية المحالف واستثنائه لبطلت الايمان
 في مجالس القضاة ولم يعجز المحلف بين ايديهم عن اضرار نية وإسرار استثناء^{١٠}
 وذلك يؤدى الى ابطال الحقوق - قلنا القياس ان يكون التعويل على نية
 المحالف واستثنائه فانه المحالف والمُحَلِّف عارض عليه اليمين ولكنه حُكِمَ
 باتِّباع نية المستحلف مراعاةً للحقوق وصيانةً لها بحكم الضرورة الداعية اليه
 وذلك في الحق في التحليف الموافق للشرع وموارد التوقيف فيه وأما^(٣)
 المَكْرَهَ ظُلْماً او الخَدَاعَ عدواناً وغشاً فلا يُعْتَبَرُ امر المحالف معه في القانون^{١٥}
 القياسى في الاعتبار بجانب المحالف لأن سبب العدول الى اعتبار جانب
 المستحلف شدة الحاجة وإي حاجة بنا الى تسليط الظلمة على تأكيد اليمين على
 ضعفاء المسلمين بأنواع الخداع والتلبيس فيجب الرجوع فيه الى القانون،
 الثالث ان ينظر الى لفظ الحلف فان قال عليك عهد الله وميثاقه وما أُخِذَ^(٤)
 على النبيين والصديقين من العهود وإن أظهرت السرّ فانت برىء من الاسلام^{٢٠}
 والمسلمين او كافر بالله رب العالمين او جميع اموالك صدقة لا ينعقد بهذه الالفاظ
 يمين أصلاً فانه ان قال ان فعلت كذا فانا برىء من الاسلام ومن الله ورسوله

(١) Ueber der Linie يقول (٢) مومر (٣) فان مل dabei durchgestrichen;
 der Sinn erfordert وأما (٤) احد

قتل مسلم ظاهرا او باطنا ان كان مضرا لما يظهر وليس في التغاضي^(١) عن كفر كافر ليست له دعوة تنتشر وليس فيه شرّ يتعدى كبير مخطور فكم منّا عن الكفار واغضينا^(٢) عنهم ببذل الدينار فليس ذلك ممتنعا اما اقتحام الخطر في قتل من هو مسلم ظاهرا ويحتمل ان يكون مسلما باطنا احتمالا قويا فمخطور،
 ° الحالة الثالثة ان نظنر بواحد من دعاتهم ممن يُعرف منه انه يعتقد بطلان مذهبه ولكنه ينتحله غير معتقد له ليتوصل الى استمالة الخلق وصرف وجوههم الى نفسه طالبا للرياسة وطمعا في حطام الدنيا هذا هو الذي يُتَقَى^(٣) شرّه والأمر فيه منوط برأى الامام ليلاحظ قرائن احواله ويتفرّس من ظاهره في باطنه ويستبين^(٤) أن ما ذكره يكون إذعانا للحقّ واعترافا به بعد التحقق ١٠ والكشف او هو نفاق وتقيّة وفي قرائن الاحوال ما يدلّ عليه والأولى ان لا يوجب على الامام قتله لا محالة ولا ان يحرم قتله بل يفوّض الى اجتهاده فان غلب على ظنّه انه سالك منهج التقيّة فيما أدّاه (fol. 80b) قتله وان غلب على ظنّه انه تنبّه للحقّ وظهر له فساد الاقاويل المزخرفة التي كان يدعو اليها قبل توبته وأغضى عنه في الحال وان بقيت به ريبة وكّل به من يراقب ١٥ احواله ويتنقّده في بواطن امره ويحكم فيه بموجب ما يتّضح له منه فهذا هو المسلك القصد القريب من الانصاف والبعيد من التعصّب والاعتساف،

الفصل الرابع في حيلة الخروج عن أيّمانهم وعهودهم اذا عقدوها على المستجيب، فان قال لنا قائل ما قولكم في عهودهم وموآثيقهم وأيمانهم المعقودة على المستجيبين هل تنعقد وهل يجوز الحنث فيها ام يجب الحنث او يحرم وان ١٠ حنث الحالف يلزمه بسببه معصية وكفّارة ام لا يلزم وكم من شخص عُقِدَ عليه العهد وأكّدت عليه اليمين فتطوّقه اغترارا بتخيّلهم^(٥) ثم لما انكشف له ضلّالهم تمّنى افتضاحهم والكشف عن عوراتهم ولكن منعه الأيمان المغاظة المؤكّدة عليه فالحاجة ماسّة الى تعليم الحيلة في الخروج عن تلك الأيمان - فنقول الخلاص من تلك الأيمان ممكن ولها طرق تختلف باختلاف الاحوال والالفاظ، الاول

سجلهم^(٥) ويسس^(٤) سقى^(٣) واعصا^(٢) العاصى^(١)

فنقول المتائب من هذه الضلالة احوال الحالة الاولى ان يتسارع الى اظهار التوبة واحد منهم من غير قتال ولا إرهاب واضطرار (fol. 79b) ولكن على سبيل الايثار والاختيار متبرعا به ابتداء من غير خوف واستشعار هذا ينبغي ان يُقَطَّع بقبول توبته فاننا ان نظرنا الى ظاهر كلمته صدقناها موافقة لعين الاسلام وان نظرنا الى سريره كان الغالب انها على مطابقة اللسان وموافقة فاننا لم نعرف الآن له باعثا على التقيّة وانما المباح عندهم اظهار نقيض المعتقّد تقيّة عند تحقيق الخوف فاما في حالة الاختيار فهو من الفحش الكبائر ويُعَصَّد ذلك بأمر كَلِّي وهو انه لا سبيل الى حسم باب الرشد عليهم فكم من عاميّ يندفع بتخيّل باطل ويعتبر^(١) برأى قائل^(٢) ثم ينتبه من نفسه او ينبّه منبه لما هو الحقّ فيؤثر الرجوع اليه والشروع فيه بعد النزوع^(٣) عنه فلا سبيل الى حسم مسلك الرشاد على ذوى الضلال والعناد، الحالة الثانية ان يسلم تحت ظلال السيوف ولكنه من جملة عوامهم وجهّالهم لا من جملة دعائهم وضلالهم فهذا ايضا يقبل توبته فمن لم يكن مترشحا للدعوة فضرر كفره مقصور عليه في نفسه ومهما اظهر الدين احتمال كونه صادقا في إسراره وإظهاره والعاميّ الجاهل يظنّ ان التليس بالاديان والعقائد مثل المواصلات والمعاهدات^{١٥} الاختيارية فيصلها مرة بحكم المصلحة ويقطعها اخرى وباطنه يوافق الظاهر فيما يتعاطاه من التزام وإعراض ولذلك ترى من يُسبى من العبيد والاماء من بلاد الكفر الى دار الاسلام يدينون بدينهم معتقدين وشاكرين لله على ما اناح^(٤) لهم من الرشد ورحض عنهم من وضر (fol. 80a) الكفر والغى ولو سُئلوا عن السبب في تبديل الدين واظهار الحقّ المبين على الباطل لم يعرفوا^{٢٠} له سببا الا موافقة السادة على وفق مصلحة الحال ثم ذلك يؤثر في باطن عقائدهم كما نرى ونشاهد فاذا عُرِف ان العاميّ سريع التقلب فنصدقه في انقلابه الى الحقّ كما نصدقه في إضرابه عنه اذا اظهر من معتقده خلاف الحقّ فاننا بيننا أن نُغضى^(٥) عن كافر مستسرّ ولا نقتله بل نتعاض عنه او نهجم على

نعصى (٥) اناح (٤) الدروع (٢) قائل (٢) ونعبر (١)

فاذا قالوها عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَلَا نَّ الشَّرْعَ إِنَّهَا بَنَى الدِّينَ
 عَلَى الظَّاهِرِ فَنَحْنُ لَا نَحْكُمُ إِلَّا بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ وَالِدَلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ
 الْمُكْرَهَ إِذَا اسْلَمَ تَحْتَ ظِلَالِ السَّيْفِ وَهُوَ خَائِفٌ عَلَى رُوحِهِ نَعْلَمُ بِقَرِينَتِهِ حَالَهُ
 أَنَّهُ مُضْهِرٌ غَيْرٌ مَا يُظَاهِرُهُ فَنَحْكُمُ بِاسْلَامِهِ وَلَا نَلْتَفِتُ إِلَى الْمَعْلُومِ بِالْقُرَائِنِ مِنْ
 سَرِيرَتِهِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا مَا رَوَى ^(١) أَنَّ أُسَامَةَ قَتَلَ كَافِرًا فَسَلَّ عَلَيْهِ السَّيْفَ
 بَعْدَ أَنْ تَلَفَّظَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أُسَامَةُ
 (fol. 79a) إِنَّهَا قَالَ ذَلِكَ فَرَقًّا مِنَ السَّيْفِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ
 مِنْبَهًا بِهِ عَلَى أَنَّ الْبُؤَاطِنَ لَا تَطَّلِعُ عَلَيْهَا الْخُلَائِقُ وَإِنَّهَا مَنَاطُ التَّكْلِيفِ الْأُمُورِ
 الظَّاهِرَةِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا أَنَّ هَذَا صَنَفٌ مِنْ أَصْنَافِ الْكُفَّارِ وَسَائِرِ أَصْنَافِ
 ١٠ الْكُفَّارِ لَا يَسُدُّ عَلَيْهِمْ طَرِيقَ التَّوْبَةِ وَالرَّجُوعِ إِلَى الْحَقِّ فَكَذَلِكَ هَاهُنَا، وَذَهَبَ
 ذَاهِبُونَ إِلَى أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ تَوْبَتَهُ وَزَعَمُوا أَنَّ هَذَا الْبَابَ لَوْ فُتِحَ لَمْ يَكُنْ حَسْمٌ
 مَادَّتِهِمْ وَقَعَ غَائِلَتُهُمْ فَإِنَّ مِنْ سِرِّ عَقِيدَتِهِمُ التَّدَيُّنَ بِالتَّقِيَّةِ وَالِاسْتِسْرَارَ بِالْكَفْرِ عِنْدَ
 اسْتِشْعَارِ الْخَوْفِ ^(٢) فَلَوْ سَلَكْنَا هَذَا الْمَسْلَكَ لَمْ يَعْجِزُوا عَنِ النُّطْقِ بِكَلِمَةِ الْحَقِّ
 وَإِظْهَارِ التَّوْبَةِ عِنْدَ الظَّنِّ بِهِمْ فَيُلْهَجُونَ بِذَلِكَ مُظْهِرِينَ وَيَسْتَهْزِئُونَ بِأَهْلِ الْحَقِّ
 ١٥ مُضْهِرِينَ وَأَمَّا الْخَبَرُ فَإِنَّهَا وَرَدَ فِي أَصْنَافٍ مِنَ الْكُفَّارِ دِينُهُمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ
 النَّصْرُ بِمَا يَخَالِفُهُ وَإِنْ مِنَ التَّزَمِ الْإِسْلَامَ ظَاهِرًا صَارَ تَارِكًا لِلتَّهْوُدِ وَالتَّنَصُّرِ هَذَا
 مَعْتَقَدُهُمْ وَلِذَلِكَ تَرَاهُمْ يُقَطِّعُونَ إِرْبًا إِرْبًا بِالسَّيْفِ وَهُمْ مُصَرِّوْنَ عَلَى كُفْرِهِمْ
 وَلَا يَسْمَحُونَ فِي مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ بِكَلِمَةٍ ^(٣) فَمَاذَا مِنْ كَانَ مِنْ دِينِهِ أَنْ النُّطْقَ
 بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ غَيْرَ تَرْكٍ لِدِينِهِ بَلْ دِينُهُ أَنْ ذَلِكَ عَيْنُ دِينِهِ فَكَيْفَ نَعْتَقِدُ
 ٢٠ بِتَوْبَتِهِ مِمَّا هُوَ عَيْنُ دِينِهِ وَالتَّنَصُّرُ بِهِ وَفَاءٌ لَشَرَطِ دِينِهِ كَيْفَ يَكُونُ تَرْكًا لِلدِّينِ،
 هَذَا مَا ذُكِرَ مِنَ الْجَمَانِيِّينَ وَقَدْ اسْتَقْصَيْنَا ذَلِكَ فِي كِتَابِ شَنْءِ الْعَلِيلِ فِي
 أَصُولِ الْفَقْهِ وَنَحْنُ الْآنَ نَقْتَصِرُ عَلَى ذِكْرِ مَا نَخْتَارُهُ فِي هَذِهِ الْفَرْقَةِ الَّتِي فِيهِمُ الْكَلَامُ

(١) Ibn Sa'd II, 1 86, 24 und die Anmerkung Horovitz' zur Stelle; Abu 'Asim
 al-nabul, Kit. al-dijät (Kairo 1323) 120f. Usd al-gaba I 65. (٢) Vgl. ZDMG,

60, 213 ff. (٣) Nämlich الشهادة

والنصارى بل هي ^(١) من البدع المحدثه من جهة طوائف من الملحده والزنادقة
 فى هذه الاعصار القريه المتراخيه ^(٢) وحكم الزنديق ايضا حكم المرتد لا
 يفارقه فى شىء اصلا وانما يبقى النظر فى اولاد المرتدين وقد قيل فيهم انهم
 اتباع فى الردة كا اولاد الكفار من اهل الحرب واهل الذمه وعلى هذا فان بلغ
 طويل بالاسلام والا قُتل ولم يُرضَ منه بالحزبه ولا ضرب الرق وقيل انهم
 كالكفار الاصليين اذ ولدوا على الكفر فاذا بلغوا وآثروا الاستمرار على كفر
 آباءهم جاز تقريرهم بالحزبه وضرب الرق عليهم، وقيل انه يحكم باسلامهم لأن
 المرتد مؤاخذ بعلائق الاسلام فاذا بلغ ساكتا فحكم الاسلام يستمر الى ان
 يُعرض عليه الاسلام فان نطق به فذاك وان اظهر كفر ابويه عند ذلك
 حكمنا برده فى الحال، وهذا هو المختار عندنا فى صبيان الباطنيه فان علقه ^{١٠}
 من (fol. 78b) علائق الاسلام كافيه للحكم باسلام الصبيان وعلقه الاسلام باقيه
 على كل مرتد فانه مؤاخذ باحكام الاسلام فى حال رده وقد قال صلعم ^(٣) كل
 مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فيحكم باسلام
 هؤلاء ثم اذا بلغوا كشف لهم عن وجه الحق ونهوا عن فضاخ مذهب الباطنيه
 وذلك يكشف للمصغى اليه فى أوحى ما يقدر واسرع ما ينتظر فان أبى ^{١٥}
 الآدين آباءه فعند ذلك يحكم برده من وقته ويسلك به مسلك المرتدين،
 الفصل الثالث فى قبول توبتهم وردّها وقد احقنا هؤلاء بالمرتدين فى
 سائر الاحكام وقبول التوبه من المرتد لا بدّ منه بل الأولى ان لا يبادر الى
 قتله الا بعد استتابته وعرض الاسلام عليه وترغيبه فيه واما توبه الباطنيه
 وكل زنديق مستتر بالكفر يرى التقيّه ^(٤) ديننا ويعتقد النفاق واظهار خلاف ^{٢٠}
 المعتقد عند استشعار الخوف حقّا ففى هذا خلاف بين العلماء ذهب ذاهبون
 الى قبولها لقوله صلعم ^(٥) أُمرتُ أن أُقاتلَ الناسَ حتّى يقولوا لا إله الا الله

(١) So Femin. mit Voraussetzung von بدعة (٢) المتراخيه (٣) Muwaṭṭa
 (Kairo 1279/80) II 35, Muslim V 278. (٤) التقيّه (٥) Buch. K. al-ʿiṭṣam
 nr. 2 (ed. Juynboll IV 421).

انتضاء العدة بعد المسيس فان عادت الى الدين الحق وانسلخت عن المعتقد الباطل قبل نصرم العدة بقضاء مدتها استمرّ النكاح على وجهه وان اصرّت واستمرت حتى انتضت المدة ونصرت العدة يبين^(١) انفساخ النكاح من وقت الردّة، ومهما تزوج الباطني المحكوم بكفره بامرأة من اهل الحق او من اهل دينه فالنكاح باطل غير منعقد بل تصرفه في ماله بالبيع وسائر العقود مردود فان الذي اخترناه في النتوى الحكم بزوال ملك المرتدين بالردّة، ويتصل بتحريم المناكحة تحريم الذبائح فلا تحل ذبيحة واحد منهم كما لا تحل ذبيحة المجوسي والزنديق فان الذبيحة والمناكحة تتحاذيان وهما محرمتان^(٢) في حق سائر اصناف الكفار الا اليهود والنصارى لان ذلك تخفيف في حتم لانهم اهل كتاب انزله الله تعالى على^(٣) نبي صادق ظاهر الصدق مشهور الكتاب واما اقصية حكمهم^(٤) فباطلة غير نافذة وشهادتهم مردودة فان هذه امور يشترط الاسلام في جميعها فمن حكم بكفره من جملتهم لم نصح منه هذه الامور بل لا نصح عبادتهم ولا ينعقد صيامهم وصلاتهم ولا يتأدى^(٥) حجهم وزكاتهم ومهما تابوا وتبرؤوا^(٦) عن معتقداتهم وحكمنا بصحة توبتهم وجب عليهم قضاء جميع العبادات التي فانت والتي اُديت في حالة الكفر كما يجب ذلك (fol. 78a)

١٥ على المرتد فهذا هو القدر الذي اردنا ان ننبه عليه من جملة احكامهم، فان قيل ولما ذا حكمتم بالحقاقهم بالمرتدين والمرتد من التزم بالدين الحق وتطوّقه ثم نزع عنه مرتداً ومنكراً له وهولاء لم يلزموا الحق قط بل وقع نشوءهم على هذا المعتقد فهلاًّ الحقنهم بالكافر الاصل - قلنا ما ذكرناه واضح في الدين

٢٠ انتحلوا اديانهم ونحوّلوا اليها معتقدين لها بعد اعتقاد نقيضها او بعد الانفكاك عنها واما الذين نشئوا على هذا المعتقد سماعاً من آبائهم فهم اولاد المرتدين لان آبائهم وآباء آبائهم لا بد ان يفرض في حتم تنحل هذا الدين بعد الانفكاك عنه فانه ليس معتقداً يستند الى نبي وكتاب منزل كاعتقاد اليهود

(١) سس (٢) محرمان (٣) Hier folgt ein unklares Wort (هم) das gestrichen zu sein scheint. (٤) احكامهم (٥) سادى (٦) وسراوا

على القتال وإن كان مسلماً إلا أنه إذا ادبر وولى لم يتبع مدبرهم (fol. 77a) ولم يوقف على جريحهم أمّا من حكمنا بكفرهم فلا يتوقف في قتلهم الى تظاهروهم بالقتال وتظاهروهم على النّصال، فان قيل هل يقتل صبيانهم ونسائهم قلنا أمّا الصبيان فلا فانه لا يؤخذ الصبي وسيأتي حكمهم وأمّا النسوان فأنّا نقتلونّ مهملها صرحن بالاعتقاد الذي هو كفر على مقتضى ما قررناه فان المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله صلعم^(١) من بدل دينه فاقتلوه نعم للامام ان يتبع فيه موجب اجتهاده فان رأى ان يسلك فيهم مسلك ابي حنيفة ويكفّ عن قتل النساء فالمسئلة في محلّ الاجتهاد ومهما بلغ صبيانهم عرضنا الاسلام عليهم فان قبلوا قبل اسلامهم ورُدّت السيوف عن رقابهم الى قُرْبها وان اصرّوا على كفرهم متقبّلين^(٢) فيه آباءهم^(٣) مددنا سيوف الحقّ الى رقابهم وسلطنا بهم ١٠ مسلك المرتدين، وأمّا الاموال فتحكمها حكم اموال المرتدين فما وقع الظفر به من غير ايجاف الخيل والركاب فهو في كمال المرتد فيصرفه امام الحقّ على مصارف النّبي على التّفصيل الذي اشتمل عليه قوله تعالى^(٤) ما أفاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول الآية وما استولينا عليه بايجاف خيل وركاب فلا يبعد ان يسلك به مسلك الغنائم حتى يُصرف الى مصارفها كما ١٥ اشتمل عليه قوله تعالى^(٥) واعلموا أنّما غنمتم من شيء فانّ لله خمسهُ الآية وهذا احد مسالك الفقهاء في المرتدين وهو أولى ما يقضى به في حق هؤلاء وان كان الاقاول مضطربة فيه ومما يتعلّق بالمال انهم اذا ماتوا لا يتوارثون فلا يرث بعضهم بعضاً ولا يرثون من المُحيّين ولا يرث الحقّ مالهم اذا كان بينهم قرابة بل ولاية الوراثة منقطعة بين (fol. 77b) الكفار والمسلمين، وأمّا ٢٠ ابضاع نسائهم فانها محرّمة فكما لا يحلّ نكاح مرتدة لا يحلّ نكاح باطنية معتقده لما حكمنا بالتكفير بسببه من المقلات الشّيعية التي فصلناها ولو كانت متديّنة ثم تلقفت مذهبهم انفسخ النكاح في الحال ان كان قبل المسيس ويوقف على

(١) Vgl. Muh. Studien II 216.

(٢) مقلّدين: viell. مقلّدين (٣) امام

(٤) ٥٩, ٧.

(٥) ٨, ١٢.

ولا مساواة بين الدرجتين وقد نبهنا على الفرق في باب الرد عليهم في مذهبيهم
بوجهين آخرين احدهما ان الالفاظ الواردة في المحشر والنشر والجنة والنار
صريحة لا تاويل لها ولا معدل عنها الا بتعطيلها وتكذيبها والالفاظ الواردة
في مثل الاستواء والصورة وغيرها كنايةات وتوسعات على اللسان تحمل
التأويل في وضعه، والآخر ان البراهين العقلية تدفع اعتقاد التشبيه والتزول
والحركة والتسكن من المكان وتدل على استحالتها دلالة لا يتماهى فيها ودليل
العقل لا يجبل وقوع ما وعد به من (fol. 76b) الجنة والنار في الدار الآخرة
بل القدرة الازلية محيطتها مستولية عليها وهي امور ممكنة في نفسها ولا
تنقاصر القدرة الازلية عما له نعت (٤) الإمكان في ذاته فكيف تشتبه هذا بما
١٠ ورد من صفات الله تعالى ومسايق هذا الكلام يتقاضى بث جملة من اسرار
الدين ان شرعنا في استقصائها ورغبنا في كشف غطاءها واذا ورد ذلك
معترضا في سياق الكلام غير مقصود في نفسه فلنقتصر على هذا القدر الذي
انطوى في هذا الفصل ولنشتغل بما هو الأهم من مقاصد هذا الكتاب وقد
بيننا في هذا الفصل من يكفر منهم ومن لا يكفر ومن يضل ومن لا يضل،
١٥ الفصل الثاني في احكام من قضى بكفره منهم والقول الوجيز فيه انه يسلك
بهم مسلك المرتدين في النظر في الدم والمال والنكاح والذبيحة ونفوذ
الأقضية وقضاء العبادات، اما الارواح فلا يسلك بهم مسلك الكافر الاصل
اذ يتخير الامام في الكافر الاصل بين اربع خصال بين المن والفداء
والاسترقاق والقتل ولا يتخير في حق المرتد بل لا سبيل الى استرقاقهم (١)
٢٠ ولا الى قبول الجزية منهم ولا الى المن والفداء (٢) وتقريره وانها الواجب
قتله وتطهير وجه الارض منه هذا حكم الذين يحكم بكفرهم من الباطنية وليس
يختص جواز قتلهم ولا وجوبه بحالة قتالهم بل نعتالهم (٣) ونسلك دماءهم فانهم
مهما اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم وان كانوا من الفرقة الاولى التي لم يحكم فيهم
بالكفر وهو انهم عند القتال يلتحفون باهل البغي والباغي يقتل ما دام مقبلا

(١) نعم (٢) So Plural. (٣) والهدى (٤) بعالم

ولرسوله، فان قيل لعلمهم كانوا يفعلون^(١) ذلك وببالغون فيه حسما لباب التصريح به اذ مصلحة العامة تقتضى ان لا يجرى الخطاب معهم الا بما يليق بافهامهم ويؤثر في نفوسهم وإثارة^(٢) دواعيمهم واذا رُفعت عن نفوسهم هذه الظواهر وقصرت عقولهم عن درك اللذات العقلية انكروا الاصل وجمدوا الثواب والعقاب وسقط عندهم تمييز الطاعة عن العصيان والكفر عن الايمان ° - قلنا فقد اعترفت باجماع الصحابة على [تكفير] هذا الرجل وقتله لانه مصرح به ونحن لم نزد على ان المصرح به يكفر يجب قتله وقد وقع الاتفاق عليه وبقي قولكم ان سبب تكفيرهم مراعاة مصلحة العوام وهذا وهم وظن محض لا يغنى عن الحق شيئا بل نعلم قطعاً انهم كانوا يعتقدون ذلك تكذيباً لله تعالى ولرسوله ورداً لما ورد به الشرع ولم يدفعه العقل، فان قيل ١٠ فهلاً سلكتم هذا المسلك في التمثيلات الواردة في صفات الله تعالى من آية الاستواء (fol. 76a) وحديث النزول ولفظ التقدّم ووضع الجبار قدمه في النار^(٣) ولفظ الصورة في قوله عليه السلام ان الله خلق آدم عم على صورته الى غير ذلك من اخبار لعلمها تزيد على الف وانتم تعلمون ان السلف الصالحين ما كانوا يؤولون هذه الظواهر بل كانوا يُجرونها على الظاهر ثم انكم لم تكفروا ١٥ منكر الظواهر ومؤولها بل اعتقدتم التأويل وصرحتم به - قلنا كيف نستتب^(٤) هذه الموازنة والفران مصرح بانه^(٥) ليس كمثل شئ والاخبار الدالة عليه اكثر من ان تحصى ونحن نعلم انه لو صرح مصرح فيما بين الصحابة بان الله تعالى لا بجوّه مكان ولا بجده زمان ولا يماس جسماً ولا ينفصل عنه بمسافة مقدرة وغير مقدرة ولا يعرض له انتقال وجيئة وذهاب وحضور وأقول ٢٠ وانه يستحيل ان يكون من الأفلين والمنتقلين والتمكّنين الى غير ذلك من نفي صفات التشبيه لرأوا ذلك عين التوحيد والتنزيه ولو انكر الحور والقصور والانهار والاشجار والزبانية^(٦) والنار لعدّ ذلك من انواع الكذب والانكار

(١) Gl.-Text يصرحون (٢) وإثارة (٣) Vgl. Vorlesungen über den Islam 125f.

والربابة (٦) 42, 9. (٥) سبب (٤)

لعبادى (fol. 75a) الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكل ما يُدرك من الجسمانيات فقد خطر على قلب بشر او يمكن إخطاره بالقلب وزعم هذا الفائل ان المصلحة الداعية الى التمثيل للذات والآلام بالمألوف منها عند العوام كالمصلحة في الالفاظ الدالة على التشبيه في صفات الله تعالى وانه لو كُشف لهم الغطاء ووُصف لهم جلال الله الذى لا تحيط به الصفات والاسماء وقيل لهم صانع العالم موجود ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا هو متصل بالعالم ولا هو مننصل عنه ولا هو داخل فيه ولا خارج عنه وان الجهات محصورة في ست وان سائر الجهات فارغة منه وليس شاغلا لواحد منها فلا داخل العالم به مشغول ولا خارج العالم عنه مشغول ١٠ لبادر الخلق الى إنكار وجوده فان عقولهم لا تقوى على التصديق بوجود موجود يرده الاوهام والحواس فذكر لهم ما يشير الى ضروب التمثيل ليترسخ في نفوسهم التصديق باصل الوجود فيتسارعون الى امتثال الاوامر تعظيما له والى الانزجار عن المعاصى مهابة منه فيمن هذا منهاجه - قلنا اما القول بالالهين فكفر صريح لا يتوقف فيه واما هذا فربما يتوقف فيه الناظر ويقول اذا اعترفوا باصل السعادة والشقاوة وكون الطاعة والمعصية سبيلا اليهما فالنزاع في التفصيل كالنزاع في مقادير الثواب والعقاب وذلك لا يوجب تكفيرا فكذلك النزاع في التفصيل ، والذى نختاره ونقطع به انه لا يجوز التوقف في (fol. 75b) تكفير من يعتقد شيئا من ذلك لانه تكذيب صريح لصاحب الشرع وللجميع كلمات القرآن من اولها الى آخرها فوصف الجنة والنار لم يتفق ذكره مرة واحدة او مرتين ولا جرى بطريق كناية او توسع ونحو (١) بل بالفاظ صريحة لا يُتمارى فيها ولا يُستتراب وان صاحب الشرع اراد بها المفهوم من ظاهرها فالمصير الى هذا تكذيب وليس بتأويل فهو كفر صريح لا يتوقف فيه اصلا ولذلك نعلم على القطع انه لو صرح مصرح بانكار الجنة والنار والحور والنصور فيما بين الصحابة لمادروا الى قتله واعتقدوا ذلك منه تكذيبا لله

- لأنهم عرفوا أننا نعتقد أن للعالم صانعا واحدا قادرا علما مريدا متكلم سميعا بصيرا ليس كمثل شئ وأن رسوله محمد بن عبد الله صلعم صادق في كل ما جاء به من الحشر والنشر والقيامة والحجة والنار وهذه الاعتقادات هي التي تدور عليها صحة الدين فمن رآها كفرا فهو كافر لا محالة فان انضاف الى هذا شئ مما حكي من معتقداتهم من إثبات إلهين وانكار الحشر والنشر وجحود الحجة والنار والقيامة فكل واحد من هذه المعتقدات موجبة للتكفير (fol. 74b) صدر منهم أو من غيرهم، فان قيل لو اعتقد معتقد وحدانية الإله ونفى الشرك ولكنه نصرّف في احوال النشر والحشر والحجة والنار بطريق التأويل للتفصيل دون إنكار الاصل بل اعترف بان الطاعة وموافقة الشرع وكف النفس عن المحرمات والهوى سبب يفضي الى السعادة وان الاسترسال على الهوى ومخالفة الشرع فيما امر ونهى يسوق صاحبه الى الشقاوة ولكنه زعم ان السعادة عبارة عن لذة روحانية تزيد لذتها على اللذة الجسمانية المحاصلة من المطعم والمنكح الذين تشترك فيهما البهائم ويتعلّى عنهما رتبة الملائكة وانما تيك السعادة اتصال بالجواهر العقلية المديكية وابتهاج بنيل ذلك الكمال واللذات الجسمانية محتقرة واشياء راذلة^(١) بالاضافة اليها وان الشقاوة كون العبد محجوبا^{١٥} عن ذلك الكمال العظيم محلّ الرقيق شأنه مع التشوّق اليه والشغف به وان الم ذلك يستحقّ معه الم النار الجسمانية وان ما ورد في القرآن مثله ضرب لعوام الخلق لما قصر فهمهم عن درك تلك اللذات فانه لو تعدّى النبي في ترغيبه وترهيبه الى غير ما افوه ونشوّق اليه وفزعوا منه لم ينبعث دواعيم للطلب والهرب فذكر من اللذات اشرفها عندهم وهي المدركات بالحواس من^{٢٠} الحور والقصور اذ تحظى بها^(٢) حاسة البصر ومن المطاعم والمناخ اذ تحظى بها القوة الشهوانية وما عند الله لعباده الصالحين خير من جميع ما اعربت عنه العبارات ونهت عليه ولذلك قال تعالى فيما حكى عنه^(٣) النبي صلعم اعددت

(١) الكمال und ist; diese Wortgruppe steht in der Hschr. nach واسارادله (١) nach Ansicht Prof. Snoucks hierher zu versetzen. منه (٤) ادخاطها (٢)

رسول الله صامع ومن كذّبه بكلمة من اقاويله فهو كافر بالاجماع ومهما قُطع
النظر عن التكذيب في هذه الاخبار وعن خرق الاجماع نزل تكفيرهم منزلة
[تكفير] سائر القضاة والائمة وآحاد المسلمين، فان قيل فما قولكم فيمن يكفر
مسلمًا اهو كافر ام لا - قلنا ان كان يعرف ان معتقده التوحيد وتصديق
الرسول صامع الى سائر المعتقدات الصحيحة فمهما كفر بهذه المعتقدات فهو
كافر لانه رأى الدين الحق كفرًا وباطلًا فاما اذا ظنّ انه يعتقد تكذيب
الرسول او نفى الصانع او تنيئه او شيئًا مما يوجب التكفير فكفره بناءً على
هذا الظنّ فهو مخطئ^(١) في ظنه المخصوص بالشخص صادق في تكفير من يعتقد
ما يظنّ انه معتقد هذا الشخص وظنّ الكفر بمسلم ليس بكفر كما ان ظنّ
الاسلام بكافر ليس بكفر فمثل هذه الظنون قد يخطئ ويصيب وهو جهل
بحال شخص من الاشخاص وليس من شرط دين الرجل ان يعرف اسلام
كلّ مسلم وكفر كلّ كافر بل ما من شخص يُفرض الا ولو جهله لم يضره في
دينه بل اذا آمن شخص بالله ورسوله وواظب على العبادات ولم
يسمع اسم ابى بكر وعمر ومات قبل السماع مات مسلمًا فليس الايمان بهم من
اركان الدين حتى يكون الغلط في صفاتهم موجبًا للانسلاخ من الدين وعند
هذا ينبغي ان يقبض عنان الكلام فان الغوص في هذه المغاصة يفضى الى
اشكالات وإثارة تعصبات وربما لا يذعن جميع الاذهان لقبول الحق المؤيد
بالبرهان لشدة ما ترسخ فيها من المعتقدات المألوفة التي وقع النشوء^(٢) عليها
والتحق بحكم استمرار الاعتياد بالاخلاق الغريزية التي يتعذر ازالتها وبالجمل
القول فيما يوجب الكفر والتبرئ وما لا يوجبه لا يمكن استيفاءه في اقل من
مجاد^(٣) وذلك عند اثار الاختصار فيه فلنقتصر في هذا الكتاب على الغرض
المهم، المرتبة الثانية المقالات الموجبة للتكفير وهي ان يعتقد ما ذكرناه ويزيد
عليه فيعتقد كفرنا واستباحة اموالنا وسفك دمائنا فهذا يوجب التكفير لا محالة

(١) محبط

السو (٢)

(٣) Hier schwebt ihm wohl das zu verfassende

صالح - قلنا هذا لا يوجب الكفر وإنما الموجب له ان ينسب النبوة لغيره
 بعد وقد ثبت انه خاتم النبيين او ينسب لغيره منصب النسخ لشريعته
 (fol. 73a) فاما العصبة فليست خاصية النبوة ولا إثباتها كاثبات النبوة فلقد
 قالت طوائف من اصحابنا العصبة لا تثبت للنبي من الصغائر واستدلوا عليه
 بقوله تعالى (١) وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى وبجملته من حكايات الانبياء فمن يعتقد
 في فاسق انه مطيع ومعصوم عن النسق لا يزيد على من يعتقد في مطيع انه
 فاسق ومنهمك في الفساد ولو اعتقد انسان في عدل انه فاسق لم يزد على
 تخطئته ممن اعتقد في غير معصوم انه معصوم كيف يحكم بكفره نعم يحكم
 بحماقته واعتقاده امرا يكاد يخالف المشاهد من الاحوال وامرا لا يدل عليه
 نظر العقل ولا ضرورته، فان قيل فلو اعتقد معتقد فسق ابي بكر وعمر ١٠
 رضى الله عنهما وطائفة من الصحابة فلم يعتقد كفرهم فهل تحكمون بكفره -
 قلنا لا نحكم بكفره وإنما نحكم بفسقه وضلاله ومخالفته لاجماع الامة وكيف
 نحكم بكفره ونحن نعلم ان الله تعالى لم يوجب على من قذف محصنا بالزنا الا
 ثمانين جلدة (٢) ونعلم ان هذا الحكم يشتمل كافة الخلق ويعمهم على وتيرة واحدة
 وانه لو قذف قاذف ابا بكر وعمر رضيهما بالزنا لما زاده على اقامة حد الله ١٥
 تعالى المنصوص عليه في كتابه ولم يدعوا لانفسهم التمييز بخاصية في الخروج
 عن مقتضى العموم، فان قيل فلو صرح مصرح بكفر ابي بكر وعمر رضيهما ينبغي
 ان ينزل منزلة من لو كفر شخصا آخر من آحاد المسلمين او القضاة والائمة
 من بعدهم - قلنا هكذا نقول فلا يفارق تكفيرهم تكفير غيرهم من آحاد الامة
 والقضاة (fol. 73b) بل افراد المسلمين المعروفين بالاسلام الا في شيئين (٣) احدهما ٢٠
 في مخالفة الاجماع وخرقه فان مكفرهم حيرة (٤) ربما لا يكون خارقا لاجماع
 معتد به الثاني انه ورد في حقهم من الوعد بالجنة والثناء عليهم والحكم بصحة
 دينهم وثبات يقينهم (٥) وتقدمهم على سائر الخلق اخبار كثيرة ففائل ذلك ان
 بلغته الاخبار واعتقد مع ذلك كفرهم فهو كافر لا بتكفيره اياهم ولكن بتكذيبه

(١) ٢٠، ١١٩. (٢) ٢٤، ٤. (٣) منى (٤) Zweifelhaft; Hschr. حيرة (٥) منهم

بقول عدول يجوز الاعتماد على شهادتهم فاذا عرفنا حقيقة الحال حكمنا بموجبه
ولمقاتلهم مرتبتان احدهما^(١) توجب النخضة والتضليل والتبديع والاخرى توجب
التكفير والتبرئ، فالمرتبة الاولى وهى التى توجب النخضة والتضليل والتبديع
هو ان نصادف عامياً يعتقد ان استحقاق الامامة فى اهل البيت وان المستحق
اليوم المنتصدى لها منهم وان المستحق لها فى العصر الاول كان هو على رضى
الله عنه فدفع عنها بغير استحقاق وزعم مع ذلك ان الامام معصوم عن الخطأ
والزلل فانه لا بد ان يكون معصوما ومع ذلك فلا يستحل سنك دماءنا
ولا يعتقد كفرننا ولكنه يعتقد فينا انا اهل البغي زلت بصائرنا عن درك
الحق خطأ او عدلنا عن اتباعه عناداً ونكداً فهذا الشخص لا يستباح سنك
١٠ دمه ولا يحكم بكفره بهذه الاقاويل (fol. 72b) بل يحكم بكونه ضالاً مبتدعاً
فيُزجر عن ضلاله وبدعته بما يقتضيه رأى الامام فاما ان يحكم بكفره ويستباح
دمه بهذه المقالات فلا وهذا انما يقتصر على تضليله اذا لم يعتقد شيئاً مما
حكينا من مذهبهم فى الالهيات وفى امور الحشر والنشر ولكنه لم يعتقد فى
جميع ذلك الا ما نعتقد وانما تميز^(٢) عنا بالقدر الذى حكيناه الآن، فان قيل
١٥ هلاً كثرتموهم بقولهم ان مستحق الامامة فى الصدر الاول كان علياً دون ابي
بكر ومن بعد وانه دفع بالباطل وفى ذلك خرق لاجماع اهل الدين -
قلنا لا ننكر ما فيه من القحوم على خرق الاجماع ولذلك ترقينا من النخضة
المجردة التى نطلقها ونقتصر عليها فى الفروع فى بعض المسائل الى التضليل
والنفسيق والتبديع ولكن لا ننهى الى التكفير فلم يبين لنا ان خارق الاجماع
٢٠ كافر بل الخلاف قائم بين المسلمين فى ان الحجة هل تقوم بمجرد الاجماع
وقد ذهب النظام وطائفته الى إنكار الاجماع وانه لا تقوم به حجة اصلاً فمن
التبس عليه هذا الامر لم نكفره بسببه واقتصرنا على تخطئته وتضليله، فان
قيل وهلاً كثرتموهم لقولهم ان الامام معصوم والعصمة عن الخطأ والزلل
وصغير المائتم وكبيرها من خاصية النبوة فكأنهم أثبتوا خاصية النبوة لغير النبى

الكائنة حتى اذا ثارت فتنة بادر الى الامر بتطفتها واذا نبغت نابغة تقدّم على النور بازالتها قبل ان نستحكم غائلها ونستطير في الارض ثائرتها^(١) هذا وما يجري مجراه هو الذي يُراد لاجله الامام وذلك يحتاج الى عدالة وعلم ونجدة وكفاية وصرامة وشرائط أخر سنذكرها في الباب التاسع فامّا العصمة فيستغنى عنها كما في حقّ الفصاة والولاة فان منعوا وادّعوا العصمة للقضاة والولاة وكلّ مترشّح لأمر من الامور من جهة الامام وهذا ما اعتنقه الامامية حتى اورد عليهم الحارس والمتعسّس واليوّاب ويرتبط بكل واحد منهم امر أفاجبوا بان هذه الامور ان كانت امورا دينية شُرطت العصمة في المتكفّلين بها والمنتصب لها بنصب الامام لا يكون الا معصوما ونعوذ بالله من اعتقاد مذهب يضطرّ ناصره والذابّ عنه الى ان يجاهد ما يشاهد ويدركه على البدئية والضرورة فالظلم على طبقات الناس مُشاهد من احوال المنتصبين من جهة امامهم ولا ينفكّ أروع متديّن^(٢) منهم عن استحلال الاموال المخصوصة^(٣) باسم الخراج والضريبة من اموال المسلمين مع (fol. 72a) العلم بتحريمه ومهما انتهى كلام الخصم الى مجاهدة الضرورة فلا وجه الاّ الكفّ عنه والاقتصار على تعزّيته فيما اصيب به من عقله،

١٥

Nr. 24.

(fol. 72a) الباب الثامن في الكشف عن فتوى الشرع في حقّهم من التكفير والتخطئة^(٤) وسفك الدم ومضمون هذا الباب فتاوى فقهية ونختصر مقصوده في فصول اربعة،

الفصل الاول في تكفيرهم او تضليلهم او تخطئتهم ومهما سُئلنا عن واحد منهم او عن جماعتهم وقيل لنا هل نحكمون بكفرهم لم تنسارع الى التكفير الاّ بعد السؤال عن معتقدهم ومقالتهم ونراجع المحكوم او نكشف عن معتقدهم

(١) بأسرها

(٢) مدس

(٣) Gl. المأخوذة

(٤) Unklar; interlinear

مشكلات التأويل والتنزيل واحوال القيامة والحشر والنشر فان لم تثبت عصيته كيف يوثق به - قلنا مثار غلطكم ظنكم انا نحتاج الى الامام لنستفيد منه العلوم ونصدق فيه وليس كذلك فان العلوم منقسمة الى عقلية وسمعية اما العقلية فيتنقسم الى قطعية وظنية ولكل واحد من القطع والظن مسلك (fol. 71a)

يفضى اليه ويدل عليه ونعلم ذلك من كل من يعلمه ولو من أفسق المخلوق . يمكن فانه لا تقليد فيه وانما المتبع وجه الدليل واما السمعيات فمسندها سماع إما متواتر واما آحاد والمتواتر تشترك الكافة في دركه ولا فرق بين الامام وبين غيره والآحاد لا تفيد الا ظنا سواء كان المبلغ اليه او المبلغ الامام او غيره والعمل بالظن فيما يتعلق بالعمليات واجب شرعا والوصول الى العلم فيه ليس بشرط ولذلك يجوز عندهم تصديق الدعاة المنتشرين في اقطار الارض مع انه لا عصمة لهم اصلا وكذلك كان ولاية رسول الله صلعم في زمانه فاذا لا حاجة الى عصمة الامام فان العلوم يشترك في تحصيلها الكل والامام لا يولد عالما ولا يوحى اليه ولكنه متعلم وطريق تعلم غيره كتعلمه من غير فرف ، فان قيل فلما ذا نحتاج الى الامام اذ كان يستغنى عنه في التعليم - قلنا ولما ذا نحتاج في كل بلد الى قاضي وهل ندل بالاحتياج اليه على انه لا بد ان يكون معصوما فيقولون انما نحتاج اليه لدفع الخصومات وجمع شتات الامور وجزم القول في المجتهدات واقامة حدود الله تعالى واستيفاء حقوقه وصرفها الى مستحقها اذ لا سبيل الى تعطيلها فلا سبيل الى تفويضها الى كافة المخلوق فيتزاحمون عليها متقاتلين ويتكاسلون عنها متواكفين ومتخاذلين

فيتعطل الامور فجملة الدنيا في حق الامام كبلدة واحدة في حق القاضي فكما يستغنى عن عصمة القاضي في البلد ويحتاج الى قضائه (fol. 71b) فكذلك يستغنى عن عصمة الامام ويحتاج اليه كما يحتاج الى القضاة ولا موار آخر كلبية سياسية من حراسة الاسلام والذب عن بيضته والنصال دون حوزته وحشد العساكر والجنود الى اهل الطغيان والعناد وتطهير وجه الارض عن الطغاة والبغاة والساعين في الارض بالفساد وملاحظة اطراف البلاد بالعين

Nr. 22.

(fol. 69a) فان قيل انتم مضطرون الى معرفة هذا الخبر المتواتر ولكم تعاندون في اخنائه تعصبا قلنا ولم تنكرون على من تغلب^(١) عليكم ويقول انتم تعرفون بطلان ما تقولون ضرورة ولكم تعاندون في الاختراع وبم تنفصلون عن البكرية والروندیة اذا ادعوا ذلك في النص على ابي بكر والعباس رضى الله عنهما،

Nr. 23.

(fol. 70a) الفصل الثانى فى ابطال قولهم ان الامام لا بد ان يكون معصوما من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر، فنقول وبما ذا عرفتم صحة كونه معصوماً ووجود عصمته أبضرة العقل او بنظره او سماع خبر متواتر (fol. 70b) عن رسول الله صلعم يورث العلم الضرورى ولا سبيل الى دعوى الضرورة ولا الى دعوى الخبر المتواتر المنيد العلم الضرورى لان كافة الخلق تشترك فى دركه ١٠ وكيف يدعى ذلك واصل وجود الامام لا يعرف ضرورة بل نازع منازعون فيه فكيف يعلم عصمته ضرورة وان ادعيتم ذلك بنظر العقل فنظر العقل عندكم باطل وان سمعتم من قول امامكم ان العصمة واجبة للامام فلم صدقتموه قبل معرفة عصمته بدليل آخر وكيف يجوز ان يعرف امامته وعصمته بمجرد قوله على انا نقول ائى نظر عرفكم وجوب عصمة الامام فلا بد من ١٥ الكشف عنه فان قيل الدليل عليه وجوب الاتفاق على كون النبي صلعم معصوما ولم نحكم بوجوب عصمته الا لانا بواسطته نعرف الحق ومنه نتلقفه^(٢) ونستفيد ولو جوزنا عليه الخطأ والمعصية سقطت الثقة بقوله فما من قول يصدر عنه الا ونتصور ان يقال لعله اخطأ فيه او تعمّد الكذب فان المعصية ليست مستحيلة عليه وذلك ممّا لا وجه له فكذلك الامام منه نتلقى الحق واليه نرجع ٢٠ فى المشكلات كما كنّا نرجع الى رسول الله صلعم فانه خليفته وبه نستضىء فى

(١) غلب

(٢) نتلقّيه ist wohl besser سلّمه (٢)

ذلك بخبر واحد وهو ان رسول الله صلعم قال الامامة بعدى لعلى وبعدى
لاولاده لا تخرج من نسبي ولا ينقطع سبى اصلا ولا يموت واحد منهم قبل
تولية العهد لولده وهذا القدر يكفيهم - فلنا نعم يكفيهم هذا القدر ان كان
كل ما يخطر بالبال ويوافق شهوة الضلال يمكن اختراعه ونقله متواترا ولكن
هذا على هذا الوجه لم يقع ولا نُقل ولا ادعى مدّع وقوعه معتقدا^(١) بالباطل
ولا على سبيل العناد فضلا عن ان ينطق عن الاعتقاد ونقل هذا النص
ودعوى التواتر فيه كدعوى من نقل مضاده وهو ان الامامة ليست لعلى
بعدى وانما هي لابي بكر وانما تكون بعدى بالاختيار والشورى وان من ادعى
النص او اختصاص الامامة باولاده من سائر قریش فهو كاذب مبطل فكما
نعلم ان هذا الخبر لم يكن ولم يُنقل لا آحادا ولا تواترا نعلم ذلك في ما
يناقضه ومهما فُتح باب الاختراع اشترك في الاقتدار عليه كل من يحاول
اللجاج والتزاع وذلك مما لا يستحله ذوو الدين اصلا،

Nr. 21.

(fol. 68b) وانما هدام الى اختراع دعوى النص المتواتر طائفة من الملحدين
ارادوا الطعن على الدين وهم الذين لقنوا^(٢) اليهود ان ينقلوا عن موسى نصا
١٥ بأنه خاتم النبيين والله قال لليهود عليكم بالسبب ما دامت السماوات والارضون
وكان سبيلنا في الرد عليهم ان اليهود معا جرى عليهم من الذل والارفاق
والسبى للذراري والاولاد وتخريب البلاد وسفك الدماء في طول زمان
رسول الله صلعم كانوا يمتالون بكل حيلة في طمس شريعته ونطفته نوره ودفع
استيلائه فلم ينقلوا عن موسى عم ذلك ولم يقولوا له ما رجئت الا بتصديق
٢٠ موسى والله قال انا خاتم النبيين ومعلوم ان الدواعي تتوفر على ذلك توفرا لا
يطاق السكوت معه وكان فيهم الاحبار والمنقذون وكلهم كانوا مضطرين
تحت الفهر والذل متعطشين^(٣) الى دفع حجته بأقصى الحد وهذا بعينه هو الذي
يكشف عن اختراع هؤلاء ونهجمهم على الاختلاف والتحرص،

معطش (٣) لقنوا (٢) ط Interlinear (١)

افتقر الى حدّ التواتر بعده في كلّ عصر يفترض حتّى لا يزال النقل متواترا على تناسخ الاعصار وانقراض الثرون بحيث يستوى في بلوغ المخبرين حدّ التواتر طرف الخبر وواسطته وهذا ممتنع يفتر في كلّ واحد من عليّ واولاده رضهم الى يومنا هذا اربعة امور الاول ان يثبت انه مات عن ولد ولم يمت ابتر لا ولد له حتى يُعرف ولد كما عُرِف عليّ رضه ويعرف صحّة انسابهم كما عرف صحّة انساب عليّ، الثاني ان يثبت ان كلّ واحد منهم نصّ على ولد قبل وفاته وجعله وليّ عهده وعيّنه من بين سائر اولاده فانصب للامامة بتوليته ولم يمت واحد الاّ بعد التنصيب والتعيين على وليّ عهده، الثالث أن يُنقل ايضا خبرا متواترا انه صلّم جعل نصّ جميع اولاده بمنزلة نصّه في وجوب الطاعة ومصادفته لمظنّة^(١) الاستحقاق ووقوعه على المستحق للمنصب من جهة ١٠ الله تعالى حتّى لا يتصوّر وقوع الخطأ لواحد منهم في التعيين، الرابع أن ينقل ايضا بقاء العصمة والصلاح للامامة من وقت ما نصّ عليه الى ان توفي هو بعد نصّه على غيره فلو انخرمت رتبة من هذه الرتب لم تستمر دعاويهم ولو اثبتوا تواتر نصّ كلّ واحد منهم ووجود ولد في العصر الاول فلا يغنيهم حتّى يثبتوا تواتره كذلك في سائر الاعصار المتوالية (fol. 67a) بعده عصرا بعد ١٥ عصر وهذه امور لو ثبت التواتر فيها لعلمت كما يُعلم وجود الانبياء ووجود الاقطار التي لم تُشاهد كالصين وقبروان المغرب ووجود الوقائع كحرب بدر وصنّين ولا يشترك الناس في دركه حتى كان لا يقدر احد على ان يشكّك فيه نفسه وليس يخفى ان الامر في هذه الدعاوى بالضدّ،

Nr. 20.

(fol. 67b) فان قال قائل قد طوّلت الامر عليهم واحوجتهم الى اثبات النصّ على عليّ ثم اثبات النصّ على^(٢) كلّ واحد من^(٣) أعقابه ولدا ولدا ثم صحّة نسبه ثم استفاضة هذه الاخبار اولاً وواسطاً وآخراً وهم يستغنون عن جميع

(١) مظنه

(٢) من

(٣) ثم

فيه ما اشتمل عليه القرآن من المحمّد على التدبّر والتفكّر في الآيات وفي القرآن وعجز الخلق عن الاتيان بمثله واستدلاله به هو اقرب الى موافقة الصحابة واهل السنة والجماعة او من يؤيس الخلق عن النظر في الادلة بالتكذيب حتى لا يبقى للدين عصام تمسك به الاّ الدعاوى المتعارضة وهل هذا الاّ صنع من يريد ان يطفئ نور الله ويغشى شرع رسول الله صلّم بسدّ طريقه الهفّض اليه ، فان قيل فنراكم تملّون تارة الى الاتباع وتارة الى النظر - قلت هكذا تعتقد ولكنه في حق شخصين فالذين سعدوا بالولادة بين المسلمين فاخذوا الحق تقليدا مستغنون عن النظر وكذا الكفار اذا تيسر لهم تصديق رسول الله صلّم تقليدا كما كان يتيسر لاجلاف العرب والذي يتشكك ويعرف غرر التقليد فلا بدّ له من معرفة صدقنا في قولنا لا إله الاّ الله محمد رسول الله ثم بعد هذا (fol. 65b) قدر على اتباع رسول الله صلّم ولن يعرف التوحيد والنبوة الاّ بالنظر في دليله الذي دلّ عليه الصحابة ودعا الرسول الخلق به فانه ما دعاهم بالتحكم المحض والقهر المجرد بل بكشف سبل الادلة فهذا صورة (١) القول مع كلّ متشكك والاّ فليبرز الباطني معتقده في حقه وانّه كيف ينجو ١٥ عن شكّه اذا حسم عليه باب التأمل والنظر فهذا حلّ هذه الشبهات وهو أركّ عند المحصل من ان يفتقر في حلّها الى كلّ هذا الإطناب ولكن اغترار الخلق به وظهور التليس في هذا الزمان يتقاضى هذا الكشف والإيضاح والله تعالى يوفّقنا للعمل والعلم بمنّه ولطفه ،

Nr. 19.

(fol. 66a) ونقول مدّعي الامامة اليوم لشخص معيّن من عترة رسول الله صلّم يفتقر الى نصّ متواتر عن رسول الله على عليّ رضه ينهى في الوضوح الى حدّ التواتر عن وجود معاوية وعمرو (٢) بن العاص فانّا بالتواتر عرفنا وجودهم (٣) (fol. 66b) ومهما ادّعى تواتر هذا الخبر في زمان رسول الله صلّم

وجودهما (٣) Richtig وجودهما (٢) وعمرو (١) Nach Gl. ط، Text: فهو ضروره

والاجتهاد في الامور فالحديث قاضٍ لنا بالنجاة ولكم بالهلاك فانكم انحرقت
 عن اتباع النبي المعصوم الى غيره، فان قيل ومعاني الكتاب والسنة كيف
 تفهمونها قلنا قد بينا^(١) انها ثلاثة اقسام صريحة وظاهرة ومجملّة وبينّا ان
 معرفتنا لها كمعرفة سائر الصحابة وكمعرفة من تدعون له العصمة من غير فرق،
 فان قيل وانتم تدعون الى نظر العقل وما كان هذا من دأب الصحابة
 قلنا هيئات فانّا ندعو الى الاتباع والى تصديق رسول الله صلعم في قول لا
 إله الا الله محمد رسول الله فمن صدّق بذلك سبقاً^(٢) اليه من غير منازعة
 ومجادلة فنحن^(٣) منه كما كان يقنع^(٤) رسول الله صلعم به من اجلاف العرب
 والناس على ثلثه اقسام قسم هم العوامّ المقلدون نشؤوا^(٥) على اعتقاد الحق
 سماعاً من آباءهم فهم مقرّون عليه بصحّة اسلامهم الثاني الكفّار الذين نشؤوا^(٥) على ١٠
 ضدّ الحقّ سماعاً عن آباءهم وتقليداً فيهم يُدعون عندنا الى تقليد النبي المعصوم
 المؤيّد بالمعجزة واتباع سنّته وكتابه وانتم تدعونه الى معصومكم فليت شعري
 ايّنا اشبه بصحابة رسول الله صلعم أمّن يدعو الى النبي المؤيّد بالمعجزة او من
 يدعو الى من يدعى العصمة بشهوته من غير معجزة القسم الثالث من فارق
 حيّز المقلّدين وعرف ان في التقليد خطر الخطأ فصار لا يقنع به فحنّ ندعوه ١٥
 الى النظر في خلق السماوات والارض ليعرف به الصانع والى التفكر في معجزات
 النبي صلعم ليعرف به صدقه وانتم تدعونه الى تقليد المعصوم (fol. 65a)
 وتكذبون نظر العقل وتزخرفونه فليت شعري ايّ الدعوتين اوفق لدعوة
 اصحاب رسول الله صلعم فمتى قالوا للمسترشد المتسلّك ايّاك ونظر العقل وتأمّله
 فان فيه خطر الخطأ ولذلك اختلف الناظرون بل عليك ان تقلّد ما تسمعه ٢٠
 ممّا من غير بصيرة وتأمّل هذا لو صدر من مجنون لضحك منه ولقيل له لم
 نقلّدك ولا نقلّد من يكذبك^(٦) فاذا طوى بساط الدليل المفرّق بطريق النظر
 بينك وبين خصمك ولم يكن درك التفرقة بالضرورة فيهم تميّز عن مخالفك
 المكذب فليت شعري من فتح باب النظر الذي يسوق الى معرفة الحقّ متّبعا

(١) fol. 57b III

(٢) سبقنا

(٣) سبقنا

(٤) سبق

(٥) سوا

(٦) كذبتك

ولكنه كالاتقار اليه في علم الحساب فانه لا يحتاج فيه الى معصوم اذ لا تقليد فيه ولكن يحتاج الى محاسب يبينه على طريق النظر فاذا بينه المتعلم ساوى المعلم في العلم الضروري المستفاد من المقدمات بعضها على بعض ولا شك في ان معلم الحساب ايضا تعلم اكثر مما يعلم وان استقل باستنباط ترتيب البعض^(١) وكذا القول في معلم المعلم الى ان ينتهي مبدأ العلم الحسابي الى نبي من الانبياء مؤيد بالوحي والمعجزة ولكن بعد افاضة (fol. 56a) الله علم الحساب فيها بين الخلق استغنى في تعلمه عن معلم معصوم فكذلك العلوم العقلية النظرية ولا فرق،

Nr. 18.

(fol. 64a) وأما الدلالة الخامسة وهي قولهم ان صاحب الشرع صلعم قال ١٠ الناجي من الفرق واحدة وهم اهل السنة والجماعة ثم قال ما انا الان عليه واصحابي فهذا من عجيب الاستدلالات فانهم انكروا النظر في الادلة العقلية لاحتمال الخطأ فيه واخذوا يتمسكون بأخبار الآحاد والزيادات الشاذة فيها فاصل الخبر من قبيل الآحاد وهذه الزيادة شاذة فهو ظن على ظن ثم هو لفظ محتمل من وجوه التاويل ما لا حصر له فان ما كان عليه هو واصحابه ١٥ ان شرط جميعه في الاقوال والافعال والحركات والصناعات كان محالاً وان اخذ بعضه فذلك البعض من يعينه ويقدره وكيف يدرك ضبطه وهل يتصور ذلك الا بظن ضعيف وربما لا يرتضى مثله في النقيبات مع خفة امرها فكيف يستدل على القطعيات بمثلها على انا نقول هم كانوا على اتباع نبي مؤيد بالمعجزة فلستم من الفرقة الناجية فانكم اتبعتم من ليس هو نبياً ولا مؤيداً بالمعجزة ٢٠ فسيقولون ليس يجب مساواته من كل وجه قلنا فحن على مساواتهم من كل وجه فاننا نامر باتباع الكتاب والسنة والاجتهاد عند العجز عن التمسك بهما كما أمر معاذاً به وكما استمر عليه الصحابة بعد وفاته (fol. 64b) من المشاورة

(١) Zu ergänzen على البعض

مبرزاً للقتال متردداً في الاقطار مُظهرًا للدعوة على ملأ من الناس غير محتجب ولا منستر ثم كان يُظهر المعجزات المخارقة للعادة فانتشرت دعوته لانتشار خروجه ومقاتلته وانتشار وجوده وليس الآن في صاحبكم كذلك نعم تواتر وجوده وترشحه مع آباءه للخلافة ودعواهم انهم اولى بها من غيرهم اما دعواه ودعوى^(١) من سبق من آباءه من العصمة عن المعاصي وعن الخطأ والزلل .
والسهو ومعرفة الحق في جميع اسرار العقليات والشرعيات فلم يظهر ذلك لنا بل لم يظهر دعواه العلم اصلاً بفن من الفنون كالنقش (fol. 55a) او الكلام او الفلسفة على وجه الذي يدعيه آحاد العلماء في البلاد فكيف ظهرت دعواه اسرار النبوة والاطلاع على علوم الدنيا والآخرة وهذا ما تواطأ على اختراعه توصلاً الى استدراج المستجيب وخداعه،

١٠

Nr. 17.

(fol. 55b) وإذا لم يمكنه التشكك في المقدمات لم يمكنه التشكك في النتيجة وانما يختلف الناس فيها لان الفطرة غير كافية في تعريف الترتيب لهذه المقدمات بل لا بد من تعلمها من الافاضل وذلك الفاضل لا بد ان يكون تعلم أكثرها او استأثر باستنباط بعضها وهكذا حتى ينتهي الامر الى معلم معصوم هو نبي موحى اليه من جهة الله تعالى هكذا تكون العلوم كلها فان زعموا انكم اعترفتم^{١٥} بالحاجة الى المعلم ومن لم يعترف فهو معاند للمشاهد فالافتقار اليه معترف به

Fatihat al-
'ulüm (ed. Changi, Kairo 1322) 30, 7 gegen Leute, die fukaha der Gegenwart
وحيث فلا تقاس الملائكة بالحدادين
ibid. 19 paenult. فلا تشبه نفسك بهم فلا تقاس الملائكة بالحدادين
(Sammelband Kairo 1309) 22, 5; ibid. 28, 10 فاس الملائكة
vgl. Galiz, Tria Opuscula
ed. van Vloten 114, 12 (= Rasail, Takaddum, 1324, 109, 2):
دعوى^(١) وانما سألوك عن الفيلسوف

يحصل العلم بقولهم وخبرهم لوجهين أحدهما أن المشافهين بهذه الدعوة من جهة صاحبهم قليل فإنه محتجب لا يظهر إلا للخواص ثم لا يشافه بالخطاب إلا خواص الخواص ثم لا يفتش هذه الدعوة إلا مع خاص من جملة خواص^(١) الخواص فالذين يسمعون عنه لا يبلغون عدد التواتر وإن بلغوا فكلمهم أن انتشروا لم يكن في بلد منهم إلا واحد وأكثر البلاد أيضا يخلو عن أحادهم، الوجه الثاني أنهم وإن بلغوا حد التواتر فقد فقد شرط التواتر في خبرهم إذ شرط ذلك الخبر أن لا يتعلق بواقعة تيسر التواطىء فيها^(٢) من طائفة كثيرة لمصلحة جامعة لهم كما يتعلق بالسياسيات فإن أهل معسكر واحد قد يجمعهم غرض واحد فيحدثون على التطابق بشيء واحد ولا يورث ذلك العلم ورب واحد أو اثنين بخبر عن امر فيعلم أنه لا يجمعها غرض فيحصل له العلم وهؤلاء الدعاة لعلمهم قد تواطؤوا على هذا الاختراع ليتوصلوا به إلى استتباع العوام واستباحة أموالهم فيتوصلون بها إلى آمالهم وعلى الجملة فحسن الظن بصاحبهم (fol. 54b) يقتضى تكذيبهم فإنهم لو حدثوا بذلك عن مريض في دار المرضى لاعتقدنا كذبه إلا أن نعتقد الجنون في ذلك المريض إذ لا يدعى عاقل العصمة عن المحرمات وتناول المحظورات مع مشاهدة أهل العلم تناوله لها ومباشرته لها فاعل آثار العقل الحياء عن فضيحة الاختزاء ومن تخلى بغير ما هو فيه وكان ذلك جليًا ظاهرًا لمن يتأمل فيه استدلل به على اختلال عقله فإذا ليس يبين لنا صدقهم في نسبهم هذه الدعوى إلى صاحبهم وهي مقدمتهم الأخيرة،

٢٠. قان قيل فلو أنكر الناس في أطراف العالم في عصر رسول الله صلعم صدق الدعاة من رسول الله وقالوا لا نصدقكم في قولكم أن محمدًا يدعى الرسالة بل لا يظن بعقله ذلك ما ذا كان يقال لهم - قلنا بئس ما شبّهتهم الملائكة بالحدادين^(٣) إذ لا مساواة فإنه صلعم كان ظاهرًا بنفسه وأشياعه

(١) Interlinear hinzugefügt.

(٢) Vgl. Der Islam III 234f.

(٣) Gāzālī wendet diese sprichwörtliche Redensart öfters an; Mizān al-'amal 89:

الإله لانه قال رسول الله صلعم لا يعذب بالنار الا ربها فهذا يبين ان بطلان هذا المذهب ليس بضرورى ولكنه ضرب من الحماقة ويعرف بطلانه بالنظر العقلى كما يعرف بطلان مذهبيهم فاذا قد بطل قولهم لا مدعى للعصمة سوى صاحبنا بل قد ظهر من يدعى العصمة وزيادة، الوجه الثانى فى الجواب عن قولهم ان بطلان مذهبيهم معلوم ضرورة ولا فرق بين ما يعرف بطلانه ضرورة وبين ما يعرف بطلانه مشاهدة وتواتر وعدم العصمة فيمن ادعيتهم عصمته معلوم بمشاهدة ما يناقض الشرع من وجوه اولها جمع الاموال واخذ الضرائب والمواصير^(١) واستثناء^(٢) المخرجات الباطلة وهو الامر المتواتر فى جميع الاقطار ثم الترفه فى العيش والاستكثار من اسباب الزينة والإسراف فى وجوه التجميل واستعمال الثياب الفاخرة من الابرسم وغيرها وعدالة الشهادة فتحرّم^(٣) بعشر عسير^{١٠} ذلك فكيف العصمة فان انكروا هذه الاحوال انكروا ما شاهد خلق كثير من تلك الاقطار وتواتر على لسانهم الى سائر الامصار ولذلك لا ترى لاحد من اهل تلك البلاد اغترارا وانخداعا بهذه التليسات لمشاهدتهم ما يناقضها ومن وجوه حيلهم انهم لا يبينون الدعوة الا فى بلاد نائية يحتاج المستجيب الى قطع مسافة شاسعة لو اعترضت له ريبة فيها حتى يدفعه العوائق عن^{١٥} النهضة والرحلة فانهم لو شاهدوا لانكشف لهم عوار تلك التليسات المزخرفة والخيال الملتفة، اما المقدمة (fol. 54v) الثامنة وهى قولهم اذا بان ان المدعى للعصمة مهما كان واحدا وقع الاستغناء عن الاستدلال على كونه معصوما فصاحبنا اذا هو المدعى للعصمة وحده فاذا هو الامام المعصوم فهذه مقدمة نكذبهم فيها ولا نسلم ان صاحبهم يدعى لنفسه العصمة فاننا لم نسمعه اليقّة^(٤) ولم^{٢٠} يتواتر اليقّة من لسان من سمعه منه بل انما نسمع ذلك من آحاد دعائهم وليسوا معصومين ولا هم بالغون حدّ التواتر ولو انهم بلغوا حدّ التواتر فلا

(١) Nach Nöldeke hat dies in den Lexx. nicht gebuchte Wort die Bedeutung „Erpressungen“, von مَصَرَ = das Letzte aus dem Euter herausmelken; als Singular wäre : ماصورة anzusetzen. (٢) واستثناء (٣) تحرّم، viell. (٤) اليقّة

زهاء عشرة الاف نفس ولعلّه يزيد عددهم على عددكم وهو يدعى لنفسه العصمة
وما فوقها، وما جوابكم عن رجل من الشاباسية^(١) يسوق هذه المقدمات الى
هذه المقدمة، ثم نقول اذا لم يكن يدّ من معلّم معصوم ولا معجزة للمعصوم وانّها
يُعرف بالدّعى وصاحب الباطنية لا يدّعى الربوبية كيف وصاحب الشاباسية
يدّعى الربوبية فاتّباعه اولى فان قلتم من يدّعى الربوبية يعرف بطلان قوله
ضرورة فالجواب من وجهين احدهما انه يدّعى ذلك بطريق الحلول ويزعم ان
ذلك (fol. 53a) توارث في نسبهم وقد استمرّ ذلك في بينهم عصرا طويلا
والمدّعى الآن كان جدّه مدّعيًا لذلك والحلول قد ذهب اليه طوائف كثيرة
فليس بطلان مذهب الحلولية ضروريًا فكيف يكون ضروريا وفيه من اطلاق
الشهود ما لا يكاد يخفى حتى مال الى ذلك طائفة كثيرة من محقّقي الصوفية
وجماعة من الفلاسفة واليه اشار الحسين بن منصور الحلاج الذي صلب
بيغداد حيث كان يقول انا الحقّ انا الحقّ وكان يقرأ في وقت الصلب^(٢)
وما قَتَلُوهُ وما صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ واليه اشار ابو يزيد البسطامي بقوله
سبحاني سبحاني ما أعظم شأنى وقد سمعت انا شيخا من مشايخ الصوفية يُعقّد
١٥ عليه الخناصر ويُشار اليه بالاصابع في متانة دين وغزارة علم حكى لى عن
شيخه المرموق في الدين والورع انه قال ما تسمعه من اسماء الله الحسنى التى
هى تسعة وتسعون كلّها تصير وصفا للصوفى السالك بطريقه الى الله وهو يُعدّ
من جملة السائرين الى الله لا من زمرة^(٣) الواصلين^(٤) وكيف ينكر هذا
وعليه مذهب النصارى فى اتّحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام حتى
٢٠ سمّاه بعضهم إلهًا وبعضهم ابن^(٥) الإله وبعضهم قالوا هو نصف الإله وأنفقوا
على انه لما قُتل انّها قتل فيه الناسوت دون اللاهوت كيف وقد تخيل جماعة
من الروافض ذلك فى على رضى وزعموا انه الإلاه وكان ذلك فى زمانه حتى
امر باحراقهم بالنار فلم يرجعوا وقالوا بهذا (fol. 53b) يبين صدقنا فى قولنا انه

(١) الشاباسية

(٢) Koran 4, 156.

(٣) Var. zu جملة

(٤) Wie Gazālī

diesen Ausspruch erklärt s. al-Maḥṣad al-asnā 115.

(٥) بن

احدهما انهم بما ذا عرفوا انه لا مدعى للعصمة ولا مصرّح بها في اقطار العالم سوى شخص واحد فلعلّ في اقصى الصين او في اطراف المغرب من يدعى شيئا من ذلك وانتفاء ذلك ممّا لا يُعرف ضرورةً ولا نظراً فان قيل يعرف ذلك ضرورة اذ لو كان لا ينتشر^(١) لان مثل هذا تتوافر الدواعي على نقله - قلنا يحتمل انه كان ولم ينتشر الى بلادنا مع بُعد المسافة لان المدعى له ليس يتمكن من ذكره الا مع سوسيه وصاحب سرّه وحوله جماعة من اعدائه فينزع من إظهار السرّ وإفشائه ويرى المصلحة في إخفائه او هو مفشٍ^(٢) له ولكن المستمعين له ممنوعون عن الانتشار في البلاد وإخبار العباد به لانهم محاصرون من جهة الاعداء مضطرون الى ملازمة الوطن خوفاً من نكاية المستولين عليهم فما الذي يُبطل هذا الاحتمال وهو امر قدير قريباً او بعيداً فهو ممكن^{١٠} ليس من قبيل المحالات وانتم تدعون القطع فيما توردون فكيف يصفو^(٣) القطع مع هذا الاحتمال، الوجه الثاني في افساد هذه المقدمة هو انكم ظننتم انه لا يدعى العصمة في العالم سوى شخص واحد وهو خطأ فانا بالتواتر نتسمع بدّعين احدهما (fol. 52b) في جيلان^(٤) فانها لا تنفك قطّ عن رجل يلقب نفسه بناصر الحق ويدعى لنفسه العصمة وانه نازل منزلة الرسول ويستغفر^{١٥} الحمقى من سكان ذلك القطر الى حدّ يقطعهم جوانب الحجّة مقدّراً بالمساحة ويضايق في بعضهم الى حدّ لا يبيع ذراعاً من الحجّة الا بمائة دينار وهم يحملون اليه ذخائر الاموال ويشترون منه مساكن في الحجّة فهذا احد الدعاة فبمّ عرفتم انه مبطل واذا قد تعدّد المدعى ولا مرجّح اذ لا معجزة فلا تظنّوا ان الحماقة مقصورة عليكم وان هذه الكلمة لا ينطق بها انسان غيركم بل^{٢٠} التعجب من ظنكم ان هذه الحماقة مقصورة عليكم في الحال اكثر من التعجب في اصل هذه الحماقة، فاما المدعى الثاني فرجل في جزائر البصرة يدعى الربويّة وقد شرع ديناً ورّتب قرآناً ونصب رجلاً يقال له على بن كحلا وزعم انه بمنزلة محمد صاعم وانه رسوله الى الخلق وقد احدث به طائفة من الحمقى

جيلان (٤) يصفوا (٣) مفس (٢) لا ينسر (١)

المتنقّه لما يتعلّمه يجعله فقيه النفس ويبلغه رتبة العلماء ومصلحته تختلف بكثرة التكرار وقلته^(١) ورفع صوته فيه وخفضه فان اخطأ في الاقتصار على التكرار لدرس واحد مرّتين وكانت الثلاث أكثر تأثيراً في نفسه في علم الله تعالى او اخطأ في الثلاث وكان الاقتصار على الاثنين أكثر تأثيراً في صيانه عن التبرّم المبلّد^(٢) او اخطأ في خفض الصوت وكان الجهر اوفق لطبعه وللتأثير في تنبيهه^(٣) نفسه او كان (fol. 49a) الخفض أدعى له الى التأمل في كنه معناه لم يكن الخطأ في شيء من ذلك في ليلة او ليال مؤيسا عن رتبة الامامة ونيل فقه النفس وهو في جميع ما يخمن ويريب^(٤) في مقادير التكرار من حيث الكمية والكيفية والوقت مجتهد فيه وطانّ وسالك الى طريق الفوز بمقصوده ١٠ ما دام مواظباً على الاصل وان كان قد تيقن له الخطأ احياناً في التفاصيل وانما الخطر في التغليب والأغراض^(٥) والاعتدال بالنظرة النظرية ظناً بان فيها غنية عن الاجتهاد كما ظنّ فريق من الباطنية ان نفوسهم زكية مرتاضة مستغنية عن الرياضات بالعبادات الشرعية فاهملوها وعرضوا بسببها للعقاب الاليم في دار الآخرة فليعتقد المسترشد ان إفضا المجاهدات الشرعية الى المقامات المحمودة ١٥ السنية في دار الآخرة كافضاء الاجتهاد في ضبط العلوم والمواظبة عليها الى مقام الائمة وعند هذا نسحق ما عظم الباطنية الامر فيه من خطر الخطأ على المجتهدين في الجهر بالبسملة وتفتية الاقامة وامثالها فالتفاوت فيه بعد المواظبة على الاصول المشهورة كالتفاوت في الجهر بالتكرار او الخفض به من غير فرق وكيف وقد نبه الشرع على تهديد عذر الخطئ كما تواتر ذلك من صاحب الشرع،

Nr. 16.

٢٠ (fol. 52a) وإما المقدمة السابعة وهي قولهم اذا ثبت ان المعصوم لا بدّ ان يصرّح فاذا لم يكن في العالم الا مصرّح واحد كان هو ذلك المعصوم لانه لا خصم له ولا ثاني^(٦) له في الدعوى حتى يعسر التمييز فهذه فاسدة من وجهين

بحسب ويريب^(٤) سبه^(٣) صانه عن السرم المبلّد^(٢) وقله^(١)

بالي^(٦) والاعراض^(٥)

ادّعاها عن دليل عقلي مُفيد لا لظنّ فالنّفهاء كلّهم لهم هذه الرتبة فاستبان أن ما ذكروه تليس بعيد عن التحقيق وإن العاميّ المنخدع به في غاية العمى^(١) لانهم يلبسون على العوامّ بان علماء كم يتّبعون الظنّ وإن الظنّ لا يغني عن الحق شيئا والنّفهيات لا بدّ فيها من اتّباع الظنّ فهو ضروري كما في التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح فان كلّ الامور المصاحبة يُبنى على الظنّ والمعصوم كيف يغني عن هذا الظنّ وصاحب المعجزة لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل أذن في الاجتهاد وفي الاعتماد على قول آحاد الرواة عنه وفي التمسك بعمومات الالفاظ وكلّ ذلك ظنّ عُمل به في عصره مع وجوده فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته،

Nr. 15.

١. (fol. 48a) والانسان في جميع مصالحه الدنيوية من التجارة والحرب مع (fol. 48b) العدو والزراعة يعول على ظنون فلا يقدر على الخلاص من إمكان الخطأ فيه ولا ضرر عليه بل لو اخطأ صريحا في مسألة شرعية فليس عليه ضرر بل الخطأ في تفاصيل النّفهيات مغفوّ عنه شرعا بقوله صلّم^(٢) من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اجتهد فاخطأ فله اجر واحد فما هؤلوا^(٣) من خطر الخطأ مستحقّ في نفسه عند المحصلين من اهل الدين وانما يعظم به ١٥ الامر على العوامّ الغافلين عن اسرار الشرع فليس الخطأ في النّفهيات من المهلكات في الآخرة بل ليس ارتكاب كبيرة موجبا لتخليد العقاب ولا للزومه على وجه لا يقبل العفو اما المجتهدات فلا مآثم على من يخطئ فيها والحنفي يقول يصلّي المسافر ركعتين والشافعي يقول يصلّي اربعا وكيف ما فعل فالتفاوت قريب ولو قدّر فيه خطأ فهو مغفوّ عنه فانما العبادات مجاهدات ٢٠ ورياضات تُكسب النفوس صفاء وتُبلغ في الآخرة مقاما محمودا كما ان تكرار

(١) العمى

(٢) ZDMG, LII 619.

(٣) Nämlich die Baṭinijja, die

dem Spruch des Imam Untrüglichkeit zuschreiben.

إمّا نصّ يتطرّق الظنّ الى نقله من حيث ينقله الآحاد فيجب التصديق به
ظناً كما كان يجب على الخلق في زمان رسول الله صلعم في سائر الاقطار وإمّا
صورة لا نصّ فيها فيحتاج الى تشبيهها بالمنصوص عليه وتقريبها منه بالاجتهاد
وهو الذي قال معاذ فيه اجتهد رأيي وكون هذا مظنوناً ضروريّاً في الطرفين
جميعاً اذ لا يمكن شرط التواتر في الكلّ ولا يمكن استيعاب جميع الصور
بالنصّ فلا يُغنى المعصوم في هذا شيئاً فانه لا يقدر على ان يجعل ما نقله
الواحد متواتراً بل لو تيقّنه (١) لم يقدر على مشافهة كافة الخلق به ولا تكليفهم
السمع عنه تواتراً فيقلّد اشياءه دُعاة المعصوم (fol. 46a) وهم غير معصومين
بل يجوز عليهم الخطأ والكذب فنحن نقلد علماء الشرع وهم دعاة محمد صلعم
المؤيّد بالمعجزات الباهرة فإي حاجة الى المعصوم فيه وإمّا الصورة التي ليست
منصوصة فنجتهد فيها الرأي اذ المعصوم لا يغني عنها شيئاً فانه بين ان
يعترف بانه ايضاً ظانّ والخطأ جائز في كلّ ذي ظنّ ولا يختلف ذلك
بالاشخاص فما الذي يميّز ظنّه من ظنّ غيره وهو مجوّز للخطأ على نفسه وان
ادّعى المعرفة فيه ايدّعيا عن وحي او عن سماع نصّ فيه او عن دليل عقلي
فان ادّعى تواتر الوحي اليه في كلّ واقعة فاذاً هو مدّعي للنبوة فيفتقر الى
معجزة كيف ولا يتصوّر تقدير المعجزة اذ بان لنا ان محمّداً صلعم خاتم الانبياء
فان جوّزنا الكذب على محمّد في قوله انا خاتم الانبياء مع اقامة المعجزة فكيف
نأمن كذب هذا المعصوم وان اقام المعجزة وان ادّعى معرفته عن نصّ بلغه
فكيف لا يستحي من دعوى نصّ صاحب الشرع على وقائع لا يُتصوّر حصرها
وعدها بل لو عُهِر الانسان عمر نوح ولم يشغل الا بعد الصور والنصوص
عليها لم يستوعب عُشر عُشرها ففي ايّ عمر استوعب الرسول صلعم جميع الصور
بالنصّ فان ادّعى المعرفة بدليل عقلي فما اجهله بالنقبيات والعقليات جميعاً اذ
الشرعيات امور وَضَعِيَّة اصطلاحية تختلف باوضاع الانبياء والاعصار والأُمم
كما نرى الشرائع مختلفة فكيف تجوز فيها الادلّة (fol. 46b) العقلية القاطعة وان

على استيعاب الصور بالنصوص ولا قدرة على مشافهة جميع الخلق ولا على تكليفهم اشراف التواتر في كل ما ينقل عنه فليت شعري معلّمهم المعصوم ما ذا يغني عن هذين الطرفين ايعرف كافة الخلق نصوص اقاويله وهم في اقصى الشرق والغرب بقول آحاد هؤلاء الدعاة ولا عصمة لهم حتى يوثق بهم او يشترط التواتر عنه في كل كلمة وهو في نفسه محتجب لا يلقاه الا الآحاد^٥ والشواذ^(١) هذا لو سلّم انه مطّلع على الحق بالوحي في كل واقعة كما كان صاحب الشرع فكيف والحال كما نعرفه ويعرفه خواص اشياعه المحدثين به في بلد وولايته فقد انكشف بهذا الكلام انهم يلبسون ويقولون ان قلتم لا حاجة الى التعليم فقد انكرتم العادات وان اعترفتم فقد وافقتمونا على اثبات التعليم فيأخذون التعليم لفظا مجمولا مُسلّمًا ثم يفصلونه بان فيه اعترافا بوجوب التعلم^{١٠} من المعصوم فقد فهمت اى علم يُستغنى فيه عن المعلم وائى علم يحتاج فيه اليه واذا احتيج فما الذى يستفاد من المعلم طريقه ولا يقلّد في نفسه فيستغنى عن عصمته وما الذى يقلّد في نفسه فيحتاج فيه الى عصمته وان ذلك المعصوم هو النبي صلّم وان ما يؤخذ منه كيف ينقسم الى ما يُعلّم تحقيقا والى ما يُظنّ وان كافة الخلق كيف يضطّرون الى القناعة بالظنّ في صدق مبلغ الخبر عن^{١٥} صاحب (fol. 43a) الشرع وفي الحاق غير المنصوص الى المنصوص واذا ايقنت هذه القاعدة استوليت على كشف تليساتهم كلّها فان عاداتهم ابدا اطلاق مقدمات مهملّة غير منفصلة تصدق في بعض مقتضياتها دون بعض حتى اذا سلّموها مهملّة بنوا عليها النتيجة الفاسدة كقولهم انكم اذا اعترفتم الحاجة الى التعليم فقد اعترفتم بذهابنا فنقول اعترفنا بالتعلّم في النظريات كاعترافكم به في الحسابيات،^{٢٠} هذا منهج الكلام الجملى عليهم،

Nr. 14.

(fol. 45b) القسم الثانى ما لا يمكن معرفته قطعاً بل يتطرّق الظنّ اليه وهو

الثالث العلوم الشرعية الفقهية وهو معرفة الحلال والمحرام والواجب والندب
 واصل هذا العلم السماع من صاحب الشرع والسماع منه يورث العلم إلا أن
 هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعي فيه على الإطلاق في حق كل شخص وفي
 كل واقعة بل لا بد من الاكتفاء بالظن فيه ضرورة في طرفين أحدهما في
 المستمعين فإن المخلوق في عصر النبي صلعم انقسموا إلى من شاهد فسمع وتحقق
 وعرف وإلى من غاب فسمع من المبلغين وآحاد الأمراء والولاة (fol. 42a)
 فاستفادوا ظناً من قول الآحاد ولكن وجب عليهم العمل بالظن للضرورة فإن
 النبي صلعم عجز عن إسماع كل واحد بنفسه من غير واسطة ولم يشترط أن
 يتواتر عنه كل كلمة في كل واقعة لتعذر العلم يحصل بأحد هذين المسلكين
 ١٠ وهو متعذر قطعاً، والطرف الثاني في نفس الصورة الفقهية والحوادث الواقعة
 إذ ما من واقعة إلا وفيها تكليف والوقائع لا حصر لها بل هي في الامكان
 غير متناهية والنصوص لا يفرض إلا محصورة متناهية ولا يحيط قط ما يتناهى
 بما لا يتناهى^(١) وغاية صاحب الشرع مثلاً أن ينص على حكم كل صورة اشتمل
 عليها تصنيف المصنفين في الفقه إلى عصرنا هذا ولو فعل ذلك واستوفاه
 ١٥ كانت الوقائع الممكنة الخارجة عن التصانيف أكثر من المسطورات فيها بل
 لا نسبة لها إليها فإن المسطورات محصورة والممكنات لا حصر لها فكيف يستوفي
 ما لا يتناهى بالنص فبالضرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلق بصيغ العمومات
 وإن كان يحتمل أنها أطلقت لإرادة الخصوص إذ عليها أكثر العمومات ولذلك
 لما بعث رسول الله صلعم معاذاً إلى اليمن وقال له بما تحكم فقال بكتاب الله
 ٢٠ قال فإن لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال اجتهد رأيي
 فقال صلعم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله فأنما رخص
 له في اجتهد الرأي لضرورة العجز عن استيعاب النصوص هذا بيان هذا
 القسم ولا حاجة فيه إلى (fol. 42b) أمام معصوم بل لا يغني الإمام المعصوم
 فانه لا يزيد على صاحب الشرع وهو لم يغن في كلي الطرفين فلا قدرة^(٢)

(١) Vgl. Munkid 16.

(٢) Fehlt wohl له

الحزم الواجب في إتمامهم فلا ينبغي ان نخوض معهم في التفصيل بل تقتصر على ان نقول لهم كل ما عرفتموه من مذهبكم من صدق الامام وعصمته وبطلان الرأى ووجوب التعليم بما ذا عرفتموه ودعوى الضرورة غير ممكن فيبقى النظر والسمع وصدق السمع ايضا لا يُعرَف ضرورة فيبقى النظر وهذا لا يخرج عنه ، فان قال قائل لا يُظَنُّ بعاقل يدعى مذهبا ليس ضروريا ثم ينكر النظر . فلعلمهم يعترفون بالنظر الا انهم يقولون تعلم طريق النظر واجب فان الانسان لا يستقل بنفسه في النظريات فان انكرتم ذلك فقد انكرتم العقول بديهية اذ لم يترشح المدرسون والمعلمون الا للتعليم فلم تصدوا^(١) مع الاستغناء عنهم وان اعترفتم بذلك فقد اعترفتم بوجوب المعلم وان العقول ليس في مجردها غنية^(٢) يبقى انكم جوزتم التعلم من كل احد وهم اوجبوا التعلم من معصوم^{١٠} لان مذاهب المعلمين مختلفة ومتعارضة ولا ترجيح للبعض على البعض - قلنا وهذا السؤال ايضا فاسد فانا لا ننكر التعلم بل العلوم منقسمة الى ثلاثة اقسام قسم لا يمكن تحصيله الا بالسمع والتعلم كالاخبار عما مضى من الوقائع (fol. 11b) ومعجزات الانبياء وما يقع في القيامة واحوال الجنة والنار وهذا لا يُعرَف الا بالسمع من النبي المعصوم او بالخبر المتواتر عنه فان سُمِعَ بقول الآحاد حصل^{١٥} به علم ظني لا يقيني هذا قسم ، والقسم الآخر من العلوم النظرية العقلية وليس في الفطرة ما يرشد الى الادلة فيه بل لا بد فيه من التعلم لا ليقاد المعلم فيه بل ليشبته المعلم على طريقه ثم يرجع العاقل فيه الى نفسه فيدرسه بنظره وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم فانا لسنا نقاد بل نتنبه بتنبيهه فلا نحتاج فيه الى معصوم وهي كالعلوم الحسابية والهندسية لا تعلم^{٢٠} بالنظرة وتحتاج الى المعلم وتستغنى عن معلم معصوم بل يتعلم طريق البرهان ويساوى المتعلم المعلم بعد النظر في العقليات عندنا فالحسابيات عندهم وكم من شخص يغلط في الحسابيات ثم ينتبه بالآخرة بعد زمان وذلك لا يشكك في الادلة والبراهين الحسابية ولا يحتمل الافتقار فيها الى معلم معصوم ، القسم

النظريات فقائله^(١) بالخلاف من السوفسطائية في الضروريات ولا فرق بين المقامين، فاذا قالوا وبمّ امنتُ الخطأ وكَم من مرّة (fol. 40b) اعتقدت الشيء نظراً ثمّ بان خلافه فيقال له وبمّ عرفتَ حضورك بهذا^(٢) الذي انت فيه وكَم من كَرّة اعتقدت نفسك ورأيتها ببلد آخر^(٣) لم تكن فيه^(٤) فبمّ تُميّز بين النوم واليقظة وبمّ تأمن على نفسك فلعلك الآن في هذا الكلام نائم فان زعم اني ادرك التفرقة ضرورة فيقال وانا ادركتُ التفرقة بين ما يجوز الغلط فيه من المقدمات وما لا يجوز ايضاً ضرورة ولا فرق وكذلك كَم يغلط الانسان في الحساب ثمّ يتنبّه واذا تنبّه ادرك التفرقة ضرورة بين حالة الاصابة والخطأ، فان قال قائل من الباطنية نحن ننكر النظر جملة وما ذكرتم ليس من النظريات في شيء بل هي مقدمات ضرورية قطعية رتبناها - قلنا فانتم الآن لم تفهموا معنى النظر الذي نقول به فلسنا نقول الا بمثل ما نظمتموه من المقدمات الضرورية الحقيقية كما سنبينها فكلّ قياس لم يكن بنظم مقدمات ضرورية او بنظم مقدمات مستنتجة من ضرورة فلا حجة فيه فهذا هو القياس المعقول وانما ينتظم ابداً من مقدمتين إما مطلقة وإما تقسيمية وقد تسمى حَبْلِيَّة^(٥) وشرطية أما المطلقة فكقولنا العالم حادث وكل حادث فله سبب فهاتان مقدمتان الاولى حسية والثانية ضرورية عقلية ونتيجته ان لحوادث العالم اذاً سبباً وإما تقسيمية فهو انا نقول اذا ثبت ان لحوادث العالم سبباً فالسبب مفروض أما حادث وإما قديم فان بطل كونه حادثاً ثبت كونه قديماً ثمّ يبطل كونه حادثاً بمثل هذه المقاييس فيثبت بالاخرة ان لوجود العالم سبباً^(٦) (fol. 41a) قديماً فهذا هو النظر المتقول به فان كنتم متشككين في صحته فبمّ تكرون على من يمتنع من قبول مقدماتكم التي نظمتموها ويقول انا متشكك فان نسبتموه الى انكار الضرورة نسبناكم الى مثله فيما ادّعينا معرفته بالنظر ولا فرق، هذا هو المنهج الجملي في الردّ عليهم اذا ابطالوا نظر العقول وهو

اخرى (٤) البلد : etwa: Hier ist ein Wort ausgefallen, (٢) فعالمه (١)

صها (٤) Cf. Mafātih al-'ulum ed. Van Vloten, 147. (٥)

فربما نزل^(١) واحدة عن الذهن فيغلط في النتيجة وإمكان ذلك لا يشككنا في الطريق نعم الخلاف فيها أندر لأنها أظهر وفي العقليات أكثر لأنها أخفى وأستر ومن النظريات ما ظهر فاتفقوا عليه وهو ان القديم لا يعدم فهذه مسألة نظرية ولم يخالف فيها احد البتة^(٢) فلا فرق بين المحسائية والعقلية، الثاني ان من حصر مدارك العلوم في الحواس وانكر العلوم النظرية جملة^٥ المحسائية وغير المحسائية فخلاف هولاء هل يشككنا في علمنا بان العلوم المحسائية صادقة حقيقية فان قلتم نعم أنصح^(٣) مثلكم عن الانصاف وان قلتم لا فلم وقع الخلاف فيه فان قلتم خلافه لم يشككنا في المقدمات فلم يشككنا في النتيجة فكذلك خلاف (fol. 40a) من خالفنا في تفصيل ما عرفناه من الدلالة على ثبوت واجب الوجود لم يشككنا في مقدمات الدليل فلم يشككنا في^{١٠} النتيجة، الوجه الاخر من الجواب^(٤) هو ان السوفسطائية انكروا الضروريات وخالفوا فيها وزعموا انها خيالات لا اصل لها واستدلوا عليه بأن اظهرها المحسوسات ولا ثقة بقطع الانسان بحسه ومهما شاهد انسانا وكلّمه فقله اقطع بحضوره وكلامه فهو خطأ فلعلة يراه في المنام فكم من منام يراه الانسان ويقطع به ولا يتامى مع نفسه في تحقّقه ثم ينتبه على الفور فيبين انه لا وجود^{١٥} له حتى يرى في المنام يد نفسه مقطوعة ورأسه منصوبا ويقطع به ولا وجود لما يقطع به ثم خلاف هولاء لا يشككنا في الضروريات وكذلك النظريات فانها بعد حصولها من المقدمات تبقى^(٥) ضرورية لا يتامى فيها كما في المحسائيات وهذا كله كلام مع من ينكر النظر جملة، أما التعليسية فلا يقدرّون على اطلاق القول بابطال النظر جملة فانهم يسوقون الادلة والبراهين على^{٢٠} اثبات التعليم ويرتبون المقدمات كما حكينا فكيف ينكرون ذلك فهم قالوا نظر العقل باطل فيقال وبم عرفتم بطلانه وثبوت التعليم ابنظر ام ضرورة ولا بد ان يقال بنظر ومهما استدل بالخلاف في النظريات على فساد

(١) Handam ed. D. H. Müller 159, 12. وحسن زر عني اسمه cf. نزل (١)

سبي (٢) الخلاف: Text: (ح) Interlineare Korrektur (٤) انصح (٥) اسمه (٦)

نقول هذا ان كان الوجود المعترف به واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان جائزا فكلّ جائز منتفر الى واجب الوجود ومعنى جوازه انه امكن عدمه ووجوده على حدّ واحد وما هذا وصفه لا يتميّز وجوده عن عدمه الاّ لمخصّص وهذا ايضا ضروريّ، فقد ثبت بهذه المقدمات الضرورية واجب الوجود وصار العلم بعد حصوله ضروريا لا يتّماهى فيه، فان قيل فيه موضع الشكّ اذ نقول المعترف به جائز ونقول قولكم انه ينتفر الى واجب كلّ جائز وجوده غير مسلم بل ينتفر الى سبب ثمّ ذلك السبب يجوز ان يكون جائز الوجود - قلنا في تلك المقدمات ما اشتمل على رفع هذا بالتوّ فان كلّ ما ثبت له الجواز فافتقاره الى سبب ضروريّ فان قُدِّر السبب جائزا دخل في الجملة التي سبيناها كلّاً ونحن نعلم بالضرورة ان كلّ الجائزات ينتفر الى سبب فان فرضت السبب جائزا فافرضه داخلا في الجملة واطلب سببه اذ يستحيل ان يُستند ذلك الى جائز آخر وهكذا الى غير غاية فانه يكون عند ذلك جميع الاسباب والمسببات جملة جائزة ووصف الجواز يصدق على آحادها وعلى مجموعها فينتفر المجموع الى سبب خارج عن وصف الجواز المخرج وفيه ضرورة ١٥ اثبات واجب الوجود، ثمّ بعد ذلك نتكلّم في صفته ونبيّن انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود جسماً ولا منطبعاً في جسم ولا متغيّراً ولا متحيّزاً^(١) الى سائر ما يتّبع^(٢) ذلك ويثبت كل واحد (fol. 39b) منها بمقدمات لا شكّ فيها وتكون النتيجة بعد حصولها من المقدمات في الظهور على ذوق المتدّعات، فان قيل العلوم الحسائية معترف بها لانها ضرورية ولذلك لم يُختلف فيها ٢٠ واما النظريات العقلية ان كان مقدماتها كذلك فلم وقع الاختلاف فيها فوقوع الاختلاف فيها يقطع الأمان - قلنا هذا باطل من وجهين احدهما ان العلوم الحسائية اُختلف فيها تفصيلاً وجملة من وجهين احدها ان الاوائل قد اختلفوا في كثير من هيآت الفلك ومعرفة مقاديرها وهي مثبتة على مقدمات حسائية ولكن متى كثرت المقدمات وتسلسلت ضعف الذهن عن حفظها

نظرا وبرهانه بمقدمات الاولى ان المخطوط المستقيمة الخارجة من مركز الدائرة الى المحيط متساوية من كل جانب وهذه المقدمة ضرورية اذ الدائرة ترسم بالبركار على فتح^(١) واحد وانما الخط المستقيم من المركز الى الدائرة هو فتح^(١) البركار وهو واحد في الجوانب، المقدمة الثانية اذا تساوت دائرتان بالمخطوط المستقيمة من مركزيهما الى محيطهما فالمخطوط ايضا (fol. 38b) متساوية وهذه ايضا ضرورية، المقدمة الثالثة ان المتساوي للمتساوي مساو وهذه ايضا ضرورية، ثم الآن نشتغل بالمثلث ونشير^(٢) الى خطين منه ونقول انهما متساويان لانهما خطان مستقيمان خرجا من مركز دائرة الى محيطها والخط الثالث مثل لاحدهما لانه خرج ايضا من مركز الدائرة الى محيطها مع^(٣) ذلك الخط واذا ساوى احد الخطين فقد ساوى الآخر فان المتساوي للمتساوي مساو فبعد هذا النظر يعلم قطعاً تساوي اضلاع المثلث المفروض كما عرف سائر المقدمات مثل قولنا المخطوط المستقيمة من مركز الدائرة الى المحيط متماثلة وغيرها من المقدمات، المثال العقلي الالاهى هو انا اذا اردنا ان ندلّ على واجب الوجود القائم بنفسه المستغنى عن غيره الذى منه يستفيد كل موجود وجوده لم ندرك ثبوت وجود واجب الوجود مستغنيا عن غيره بالضرورة^{١٥} بل بالنظر ومعنى النظر هو انا نقول لا شك في اصل الوجود وانه ثابت فان من قال لا موجود اصلا في العالم فقد باهت^(٤) الضرورة والحسن فقولنا لا شك في اصل الوجود مقدمة ضرورية ثم نقول والوجود المعترف به في الكل إما واجب وإما جائز فهذه المقدمة ايضا ضرورية فانها حاصرة بين النفي والاثبات مثل قولنا الموجود اما ان يكون قديما او حادثا فيكون صدقهما^(٥) ضروريا وهكذا كل تقسيم دائري بين النفي والاثبات ومعناه ان الموجودات اما ان استغنت عن سبب او لم تستغن والاستغناء عن السبب هو المراد بالوجوب (fol. 39a) وعدم الاستغناء هو المراد بالحجاز فهذه مقدمة ثانية^(٦) ثم

(٦) Interlinear صدقه (٥) باهت (٤) ومع (٣) وسر (٢) وفتح (١)
 الثالثة (ط): im Text korrigiert

غير نهاية - قلنا نعم هذا الكلام منقلب ان كانت المعقولات بالموازات
 اللغظية وليس الامر كذلك فليُتأمل دقيقة الفرق فانّا نقول عرفنا كون النظر
 العقلي دليلا الى العلم بالمنظور فيه بسلوك طريق النظر والوصول اليه فمن
 سلكه وصل ومن عرف ومن عرف ما سلكه كان هو هو الطريق ومن
 استراب قبل السلوك فيقال ^(١) طريق رفع هذه الاسترابة السلوك ومثاله ما
 اذا سُئلنا عن طريق الكعبة فدللنا على طريق معين فقبل لنا من ابن عرفتم
 كونه طريقا قلنا عرفناه بالسلوك بانّا سلكناه فوصلنا الى الكعبة فعرفنا كونه
 طريقا ومثاله الثاني انّا اذا قيل لنا بم عرفتم ان النظر في الامور الحسابية
 من الهندسة والمساحة وغيرها طريق الى معرفة ما لا يُعرف اضطرارا قلنا
 ١٠ سلوك طريق الحساب اذ سلكناه فافادنا علما بالمنظور فيه فعلمنا ان نظر
 العقل دليل في الحساب وكذلك في العقليات سلكنا الطريق النظرية فوصلنا
 الى العلم بالمعقولات فعرفنا ان النظر طريق وهذا لا تناقض فيه فان قيل
 وبم عرفتم ان ما وصلتم اليه علم متعلق (fol. 38a) بالمعلوم على ما هو به بل
 هو جهل ظننتموه علما قلنا ولو انكر العلوم الحسابية وما ذا يقال له اوليس
 ١٥ يسفه في عقله ويقال هذا يدل على قلة بصيرتك بالحسابيات فان الناظر في
 الهندسة اذا احضر المقدمات ورتبها على الشكل الواجب حصل العلم
 بالنتيجة ضرورة على وجه لا يتماهى فيه فهكذا جوابنا في المعقولات فان
 المقدمات النظرية اذا رُتبت على شروطها افادت العلم بالنتيجة على وجه لا
 يتماهى فيه ويكون العلم المستفاد من المقدمات بعد حصولها ضروريا كالعلم
 ٢٠ بالمقدمات الضرورية المنتجة له وان اردنا ان نكشف ذلك لمن قلت بضاعته
 في العلوم فنضرب له مثالا هندسيا ثم نضرب له مثالا عقليا ليتكشف له
 الغطاء ويتجلى عن عقيدته الخفاء، اما المثال الهندسى فهو ان اقليدس رسم
 في مصنفه في الشكل الاول من المقالة الاولى مثلاً وادعى انه متساوى
 الاضلاع ولا يعرف ذلك ببديهية العقل ولكنه ادعى انه يعرف بالبرهان

الانسان بنفسه من عقله او بتعلّمه من غيره ونحن الآن ندلّ على بطلان
نظر العقل بأدلة عقلية وشرعية وهي خمسة،

Nr. 13.

(fol. 37a) فنقول وبالله التوفيق الكلام عليه منها جان جُملي وتفصيلي،
المنهج الاول وهو الجُملي انا نقول هذه العقيدة التي استنتجتموها بالاِباحة^(١) من
ترتيب هذه المقدمات ونظّمها بطريق النظر والتأمّل فان ادّعيتُم معرفتها
ضرورة كنتم معاندين ولم يعجز خصومكم عن دعوى الضرورة في معرفتهم
بطلان مذهبكم وان ادّعوا ذلك كانوا اقوم قبلا عند المُنصف وان ادّعيتُم
ادراكها بالنظر في ترتيب هذه المقدمات ونظّمها على شكل المقاييس المُنْتَجة
فقد اعترفتم بصحّة النظر العقليّ وتدّعي^(٢) بطلانه فهذا الكلام مُفحّم له وكاشف
عن خزيته^(٣) او يقال له عرفت بطلان النظر ضرورة او نظراً ولا سبيل الى
دعوى الضرورة فان الضروريّ ما يشترك في معرفته ذوو العقول السليمة
كقولنا الكل اعظم من الجزء والاثنان اكثر من الواحد والشيء الواحد لا
يكون قديماً محدثاً والشيء الواحد لا يكون في مكانين وان زعم انه ادرك
بطلان النظر بالنظر فقد يناقض كلامه وهذا لا مخرج منه ابدا الدهر وهو
وارد على كلّ باطنى يدّعى معرفة شيء يختصّ به فانه اما ان يدّعى الضرورة^{١٥}
او النظر او السماع من معصوم صادق يدّعى معرفة صدقه وعصمته ايضا اما
ضرورة او نظراً ولا سبيل الى دعوى الضرورة وفي دعوى النظر إبطال عين
المذهب فلنتعجّب من هذا التناقض البين وغفلة هؤلاء المغرورين عنه،
فان قال قائل من منكرى النظر هذا ينقلب عليكم اذ يقال لكم ويَمّ عرفتُم
صحّة النظر (fol. 37b) ان ادّعيتُم الضرورة اقتحمتُم^(٤) ما استبعدتموه وان^{١٥}
زعمتم انا ادركناه نظراً فالنظر الذى به الادراك بم عرفتُم صحته والخلاف قائم
فيه فان ادّعيتُم معرفة ذلك بنظر ثالث ازم ذلك في الرابع والخامس الى

(١) بالاِباحة Bedeutung nicht klar. (٢) يدّعى so, mit Uebergang zur singul.

انrede. (٣) خزيته (٤) اقتحمتُم

فان كان في العالم مدّعيان التّيس علينا تمييز الحقّ عن الباطل وان لم يكن
المدّعي واحد في محلّ الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعياً ولم يفتقر الى
دليل ومعجزة ويكون مثاله ما اذا عُلِم ان في بيت في الدار رجلاً هو عالم ثم
رأينا في بيت رجلاً فان كان في الدار بيت آخر بقي لنا شكّ في الذي رأيناه
. انه ذلك العالم او غيره فان عرفنا انه لا بيت في الدار سوى هذا البيت
علمنا ضرورة انه العالم فكذلك القول في الامام المعصوم فهذه مقدّمة سابعة،
وقد علم قطعاً انه لا احد (fol. 35a) في عالم الله يدّعي انه الامام الحقّ والعارف
باسرار الله في جميع المشكلات النّائب عن رسول الله في جميع العقولات
والمشروعات العالم بالتّزويل والتّأويل علماً قطعياً لا ظنيّاً الا المتصدّي للامر
١٠ بمصر فهذه مقدّمة ثامنة، فاذا هو الامام المعصوم الذي يجب على كافّة الخلق
تعلّم حقائق الحقّ وتعرّف معاني الشرع منه وهي النتيجة التي كنا نطلبها،
وعند هذا يقولون ان من اطّاف الله وصنّعه مع الخلق ان لا يترك احداً في
الخلق يدّعي العصمة سوى الامام الحقّ اذ لو ظهر مدّعي آخر لعسر تمييز
الحقّ عن الباطل وضلّ الخلق فيه فعن هذا لا ترى قط الامام خصماً بل
١٥ ترى له منكر كما ان النّبي صلّعم لم يكن له خصم قط والخصم هو الذي يقول
لست انت نبياً وانما انا النّبي والمنكر هو الذي لا يدّعي لنفسه وانما ينكر نبوته
فهكذا يكون امر الامام وامّا بنو العباس وان لم ينفكّ الزمان عن معارضتهم
فلم يكن فيهم من يدّعي لنفسه العصمة والاطّلاع من جهة الله تعالى على حقائق
الامور واسرار الشرع والاستغناء عن النظر والاجتهاد بالظنّ فهذه خاصيّة هي
٢٠ المطلوبة وقد تنزّد بهذه الدّعوى عترة رسول الله صلّعم وذريّته وصرف الله
دواعي الخلق عن معارضتهم في الدّعوى لمثلها ليستقرّ الحقّ في نصابه ويتجلّى
الشكّ عن قلوب المؤمنين رحمةً من الله واطّفاً حتّى ان فرض شخص يدّعي
لنفسه ذلك فلا نذكره الا في معرض هزل او مجادلة فأمّا أن نستمرّ عليه
معتقدات (fol. 35b) او يُعَمَل بموجبه فلا، وهذه مقدّمات واضحة لم نهمل من
٢٥ جملتها الا الدليل على إبطال نظر العقل حيث قلنا ان الحقّ اما ان يعرفه

(fol. 34a) وطريقنا ان نرتب شَبَّهَهُم على اقصى الامكان ثم نكشف عن
 مَكْمَن^(١) التليس وآخر دعوتهم ان العارف بحقائق الاشياء هو المتصدى
 للامامة بمصر وانه يجب على كافة الخلق طاعته والتعلم منه لينالوا به سعادة
 الدنيا والآخرة ودليهم عليه قولهم ان كل ما يتصور الخبر عنه بنفى او اثبات
 فيه حق وباطل والحق واحد والباطل ما يقابله إذ ليس الكل حقًا ولا الكل
 باطلا فهذه مقدمة، ثم تميز الحق عن الباطل لا بد منه فهو امر واجب لا
 يستغنى عنه احد في دينه ودنياه فهذه مقدمة ثانية، ثم درك الحق لا يخلو
 إما ان يعرفه الانسان بنفسه من عقله بنظره دون تعلم او يعرفه من غيره
 بتعلم فهذه مقدمة ثالثة واذا بطلت معرفته بطريق الاستقلال بالنظر وبحكم
 العقول فيه وجب التعلم من الغير ضرورة، ثم المعلم إما ان (fol. 34b) يشترط ١٠
 كونه معصوما من الخطأ والزلل مخصوصا بهذه الخاصية وإما يجوز التعلم من
 كل احد واذا بطل التعلم من كل احد اى واحد كان لكثرة الفائلين المعلمين
 وتعارض اقوالهم ثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر
 الناس فهذه مقدمة رابعة، ثم العالم لا يخلو إما ان يجوز خلوه من ذلك
 المعصوم او يستحيل خلوه وباطل تجويز خلوه لانه اذا ثبت انه مدرك الحق ١٥
 ففي إخلاء العالم عنه تغطية^(٢) الحق وحسم السبيل عن ادراكه وفيه فساد
 امور الخلق في الدين والدنيا وهو عين الظلم المناقض للحكمة فلا يجوز ذلك
 من الله سبحانه وهو المقدس عن الظلم والقبائح فهذه مقدمة خامسة، ثم ذلك
 المعصوم الذى لا بد من وجوده في العالم لا يخلو إما ان يحل له ان يخفى
 نفسه فلا يظهر ولا يدعو الخلق الى الحق او يجب عليه التصريح وباطل ان ٢٠
 يحل له الإخفاء فانه كتمان للحق وهو ظلم يناقض العصمة فهذه مقدمة سادسة،
 وقد ثبت ان في العالم معصوما مصرّحا بهذه الدعوى وبقي النظر في تعيينه

وكبوة الجاهل ولسنا نقصد في الرد عليهم إلا بمسالك ثلاثة إبطال ومعارضة وتحقيق،

Nr. 11.

(fol. 33b) وأما المعارضة فلسنا نقصد لتعيين^(١) الصور ولكن نعلّمك طريقا
يعمّ^(٢) كلّ ما في العالم من الاشكال والحروف فان كلّ موجود فهو من
الواحد الى^(٣) العشرة فما فوقها لا محالة ففهما رأيت شيئا واحدا فاستدلّ به على
محمد صلعم واذا رأيت اثنين فقل هو دلالة على الشيخين ابي بكر وعمر وان
كان ثلاثة فمحمد صلعم وابو بكر وعمر وان كان اربعة فالخلفاء الاربعة وان
كان خمسة فعلى^(٤) محمد مع الخلفاء الاربعة، وقل اما تعرفون السرّ ان الثقب
على رأس الادمي خمس ما هو^(٥) الواحد وهو الفم بدلّ على النبيّ محمد فانه
واحد والعينان والمنخران على الخلفاء الاربعة ونقول اما تعرفون السرّ في
اسم محمد وانه اربعة حروف ما هو فاذا قالوا لا فنقول هو السرّ الذي لا
يطلع عليه الا ملك مقرب فانه يبيّنه على ان اسم خليفته اربعة حروف وهو
عتيق دون عليّ الذي اسمه ثلاثة احرف فاذا وجدت سبعة فاستدلّ به على
سبعة من خلفاء بني امية مبالغة في ارغامهم واجلالا لبني العباس عن
المعارضة بهم وقل عدد السموات السبع والنجوم والاسبوع دالّ على معاوية
١٥ ويزيد ثم مروان ثم عبد الملك ثم الوليد ثم عمر بن عبد العزيز ثم هشام ثم
السابع (fol. 34a) المنتظر وهو الذي يقال له السفيناني وهو قول الأموية من
الامامية او قائلهم بمذهب الراوندية وقل انه يدلّ على العباس ثم عبد الله
ابن العباس ثم عليّ بن عبد الله ثم محمد بن عليّ ثم ابراهيم ثم ابو العباس
السفّاح ثم المنصور وكذلك ما تجد عشرة او اثني عشر فعّد من خلفاء بني
٢٠ العباس بعددهم ثم انظر هل تجد بين الكلامين فصلا وبه يتبيّن فساد كلامهم
وافترضهم والزمام واستدلّهم وهذا الجنس من الكلام لا يليق بالمحصّل فيه
الا الانحياز^(٦) فلنعدل فيه الى غيره،

(١) ليعين (٢) نعم (٣) من (٤) Glosse (ط) فقلت s. p. (٥) Snouck
schlägt vor zu ergänzen: [فاذا قالوا لا فنقول] (٦) الانحياز

والسنة فقالوا أنهاراً من لبن^(١) أى معادن العلم اللبن العلم الباطن يرتضع بها
 أهلها وتغذى بها تغذية تدوم بها حياته اللطيفة فان غذاء الروح الطيفة
 بارتضاع العلم من المعلم كما ان حياة الجسم الكثيف بارتضاع اللبن من ثدى
 الأم وانهار من خمر هو العلم الظاهر وانهار من عسل مصفى هو علم الباطن
 المأخوذ من الحَجَج والائمة وأما المعجزات فقد أولوا جميعها وقالوا الطوفان
 معناه طوفان العلم أُغْرِقَ به المتمسكون بالسنة والسفينة حرزه الذى تحصن
 به من استجاب لدعوته ونار ابراهيم عبارة عن غضب نمرود لا عن النار
 الحقيقية وذبح اسحاق معناه اخذ العهد عليه عصا موسى حجتة التى تلقفت ما
 كانوا يافكون^(٢) من الشبه لا الخشب^(٣) انفلاق البحر افتراق علم موسى فيهم
 على اقسام والبحر هو العالم والغمام الذى اظلم^(٤) معناه الامام الذى نصبه
 موسى لارشادهم وافاضة العلم عليهم الجراد والقمل والضفادع هى سوالات
 موسى والزاماته التى سلطت عليهم والمئ والسلوى علم نزل من السماء لداع
 من الدعاة هو المراد بالسلوى تسبيح الجبال معناه تسبيح رجال شداد فى
 الدين راسخين فى اليقين الجن الذى ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك
 الزمان والشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا بالاعمال الشاقة عيسى له اب^{١٥}
 (fol. 28a) من حيث الظاهر وانما اراد بالاب الامام اذ لم يكن له امام بل
 استفاد العلم من الله بغير واسطة وزعموا لعنهم الله ان اياه يوسف النجار،
 كلامه فى المهد اطلّعه فى مهد القالب قبل التخلّص منه على ما يطّلع عليه غيره
 بعد الوفاة والخلاص من القالب، احياء الموتى من عيسى معناه الاحياء بحياة
 العلم عن موت الجهل بالباطن وبراءة عن عمى الضلال وبرص الكفر ببصيرة
 الحق المبين، ابليس وادم عبارة عن ابى بكر وعلى اذ أمر ابو بكر بالسجود
 لعلى والطاعة له فابى واستكبر، الدجال زعموا انه ابو بكر وكان اعور اذ لم
 يبصر الا بعين الظاهر دون عين الباطن، وياجوج وماجوج هم اهل الظاهر،
 هذا من هذيانهم فى التأويلات حكيناها ليضحك منها ونعوذ بالله من صرعة العاقل

(١) 47, 46.

(٢) Vgl. 7, 116; 26, 44.

(٣) الخشب

(٤) اصلهم

نفوسهم من مقتضى اللفاظ إبطال معاني الشرع وبما زخرفوه من التأويلات تنفيذ^(١) انقيادهم للمبايعة والموالات وانهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يتقوا^(٢) بموالات الموالين وكانوا أول المقصودين المخذولين المقتولين ونحن نحكي من تاويلاتهم نبذة ليستدل بها على مخازبهم فقد قالوا كلما ورد من الظواهر في التكاليف والمحشر والنشر والامور الالهية فكلها أمثلة ورموز الى بواطن، اما (fol. 27a) الشرعيات فمعنى المجنابة مبادرة المستجيب بافشاء سرِّ اليه قبل ان ينال رتبة استحقاقه ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك والجماعة^(٣) معناها^(٤) مفاتيح^(٥) من لا عهد عليه^(٦) ولم يؤد شيئاً^(٧) من صدقة النجوى وهي مائة وتسعة عشر درهماً عندهم فلذلك اوجب الشرع ١٠. القتل على الفاعل والمفعول به والا فالبيهة متى يجب القتل عليها والزنا هو إلقاء نقطة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد الاحتلام هو ان يسبق لسانه الى افشاء السرِّ في غير محله فعليه الغسل اى تجديد المعاهدة الطهور هو التبرئ والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الامام الصيام هو الإمساك عن كشف السرِّ الكعبة هو النبي والباب على الصفا هو النبي والمروة على والميقات هو الاساس والتلبية اجابة الداعي والطواف بالبيت سبعاً ١٥. هو الطواف بمحمد الى تمام الائمة السبعة والصلوات الخمس ادلة على الاصول الاربعة وعلى الامام فالنجر دليل السابق والظهر دليل التالى والعصر للاساس والمغرب دليل الناطق والعشاء دليل الامام وكذلك زعموا ان المحرمات عبارة عن ذوى السرِّ من الرجال وقد تعبدنا باحسانهم كما ان العبادات ١٠. عبارة عن الاخيار الابرار فاما المعاد فزعم بعضهم ان النار عبارة عن الانحلال والاوامر التى هى التكاليف (fol. 27b) فانها موظفة على الجهال بعلم الباطن فاما داموا مستمرين عليها فهم معذبون فاذا نالوا علم الباطن وُضعت عنهم اغلال التكاليف وسعدوا بالخلاص عنها واخذوا يؤولون كل لفظ ورد في القرآن

مجماعة البيهة Hier ist sicher mit Sātibi l. c. 273 (٣) بقوا (٢) سدد (١)

بودساً (٧) له Sāt. (٦) مفاتيح Sāt. (٥) معناه (٤) zu lesen.

ان الاحتماء عن الاطعمة المضرة انما يجب على من فسد مزاجه واما من اكتسب اعتدال المزاج فليواظب على اكل ما شاء ائى وقت شاء فلا يلبث المصغى الى هذا الضلال ان يمعن في المطعومات المضرة الى ان تنداعى به الى الهلاك، قان قيل (fol. 23b) قد نقلتم مذاهبهم وما ذكرتم وجه الإبطال فما السبب فيه قلنا ان ما نقلناه عنهم ينقسم الى امور يمكن تنزيلها على وجه لا ننكره وإلى ما ينعيّن من الشرع إنكاره والمنكر هو مذهب الثنوية والفلاسفة والردّ عليهم فيه يطول فليس ذلك من خصائص مذهب هأولاء حتى تتشاغل به وانما نردّ عليهم في خصوص مذاهبهم من إبطال الرأى وإثبات التعليم من الامام المعصوم ولكنّا مع ذلك نذكر مسلكا واحدا هو على التحقيق قاصم الظاهر يعنى في ابطال مذاهبهم في جميع ما سخى من مذاهبهم وما حكيناه وهو أنّا ١٠ نقول لهم في جميع دعاوتهم التى تميزوا بها عنّا كانكار القيامة وقدم العالم وإنكار بعث الاجساد وإنكار الجنة والنار على ما دلّ عليه القرآن مع غاية الشرح فى وصفها من ابن عرفتم ما ذكرتموه أعن ضرورة او عن نظر او عن نقل عن الامام المعصوم وسامع فان عرفتموه ضرورة فكيف خالفكم فيه ذوو العقول السليمة ومعنى كون الشئ ضرورياً مستغنياً عن التأمل اشتراك العقلاء فى ١٥ دركه ولو ساع ان يهذى الانسان بدعوى الضرورة فى كلّ ما يهواه لجاز لخصومهم دعوى الضرورة فى نقيض ما ادّعوه وعند ذلك لا يجدوا مخلصا بحال من الاحوال وان زعموا أنّا عرفنا ذلك بالنظر فهو باطل من وجهين احدهما ان النظر عندهم باطل فانه تصرّف بالعقل لا بالتعليم وقضايا العقول منعارضة وهى غير موثوق بها ولذلك ابطالوا الرأى بالكليّة ولم يصنّف هذا ٢٠ الكتاب قصدا الا لابطال هذا المذهب (fol. 24a) فكيف يمكن ذلك منهم،

Nr. 10.

(fol. 26b) والقول الوجيز فيه انهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بهما الى مخاريق زخرفوها واستفادوا بما انتزعوه من

الفائضة على النبي لا تستكمل في أوّل حلولها كما لا تستكمل النطفة الحائلة في الرحم إلا بعد سبعة أشهر (fol. 20b) فكذا هذه القوّة كماها في ان تنتقل من الرسول الناطق الى الاساس الصامت وهكذا تنتقل الى اشخاص بعضهم بعد بعض فتكمل في السّابع كما سنحكي معنى قولهم في الناطق والاساس والصامات وهذه المذاهب ايضا مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير ولنا نخوض في الردّ عليهم فيه فان بعضها يمكن ان يتأوّل على وجه لا ننكره والقدر الذي ننكره قد استقصينا وجه الردّ فيه على الفلاسفة ولنا في هذا الكتاب نقصد الا الردّ على نابغة^(١) الزمان في خصوص مذهبيهم الذي انفردوا به عن غيرهم وهو ايجاب التعليم وإبطال الرأى،

Nr. 9.

والمنفول عنهم الاباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات (fol. 23a) ١٠ واستخلاها وإنكار الشرائع الا انهم باجمعهم ينكرون ذلك اذا نسب اليهم وإنما الذى يصحّ من معتقدهم فيه انهم يقولون لا بد من الانقياد للشرع في تكاليفه على التفصيل الذى ينصّله الامام من غير متابعة الشافعى وابى حنيفة وغيرها وان ذلك واجب على الخلق والمستجيبين الى ان ينالوا رتبة الكمال في العلوم ١٥ فاذا احاطوا من جهة الامام بحقائق الامور واطّلعوا على بواطن هذه الظواهر انحلت عنهم هذه القيود وانحطّت عنهم التكاليف العملية فان المقصود من اعمال الجوارح تنبيه القلب لينهض لطلب العلم فاذا ناله استعداد للسعادة القصوى فيسقط عنه تكليف الجوارح وإنما تكليف الجوارح في حقّ من يجرى بجهله مجرى الحُمُر التي لا يمكن رياضتها الا بالاعمال الشاقّة وإما الاذكياء والمدركون للحقائق فدرجتهم ارفع من ذلك وهذا فنّ من الاغواء شديد على الاذكياء ٢٠ وغرضهم هدم قوانين الشرع ولكن يخادعون كلّ ضعيف بطريق يُعْجِبُه^(٢) ويليق به وهذا من الاضلال البارد وهو في حكم ضرب المثال كقول القائل

كفر مسترق من الثنوية والمجوس في القول بالالاهيّن مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالى الى ضلال منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم انّ المبدأ الأوّل علّة لوجود العقل على سبيل اللزوم عنه لا على سبيل النصد والاختيار وانه حصل من ذاته بغير واسطة سواء نعم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسوّونها عقولا ويحِيلون وجود كلّ فلك على عقل ° من تلك العقول في خبط لهم طويل قد استقصينا وجه الردّ عليهم في الكلام ولسنا نشتغل في هذا الكتاب إلا بما يخصّ هذه الفرقة وهو ابطال الرأى وإثبات التعليم،

Nr. 8.

(fol. 20a) الطرف الثاني بيان معتقدهم في النبوت والمنقول عنهم قريب من مذهب الفلاسفة وهو ان النبيّ عبارة عن شخص فاض عليه من السابق ١٠ بواسطة التالى قوّة قدسيّه صافية مهياً لأن تنقّش (١) عند الاتّصال بالنفس الكلّيّة بما فيها من الجزئيات كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكيّة في المنام حتّى تشاهد من مجارى الاحوال في المستقبل إمّا صريحاً بعينه او مدرّجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما فيفتقر فيه الى التعبير إلا ان هذا النبي هو المستعدّ لذلك في اليقظة فلذلك يدرك النبيّ الكلّيات العقليّة عند شروق ١٥ ذلك النور وصفا القوّة النبوية كما ينطبع مثال المحسوسات في القوّة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الاجسام الصفيّة وزعموا ان جبريل عبارة عن العقل الفائض عليه ورمز اليه لا أنّه شخص متجسّم متركّب عن جسم لطيف او كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من سفلى الى علو وإمّا القرآن فهو تعبير محمّد عن المعارف التى فاضت عليه من العقل الذى هو ٢٠ المراد باسم جبريل ويسمّى كلام الله تعالى مجازاً فانه مركّب من جهته وأنما الفائض عليه من الله بواسطة جبريل بسيط لا تركيب فيه وهو باطن لا ظهور له وكلام النبيّ وعبارته عنه ظاهر لا بطون له وزعموا ان هذه القوّة القدسيّة

(١) نفس

واجباً لطلب الحقّ بطريق التعليم والتعلّم وحكمه بان المعلم المعصوم هو المستنصر وإنّه مُطلّع من جهة الله على جميع اسرار الشرائع يهّدي الى الحقّ ويكشف عن المشكلات وإن كلّ زمان فلا بدّ فيه من امام معصوم يُرجع اليه فيما يستتبع من امور الدين هذا مبتدأ دعوتهم ثمّ انهم بالآخرة يظهرون ما يناقض الشرع وكأنّه غاية مقصدهم لأنّ سبيل دعوتهم ليس بتعيّن^(١) في فنّ واحد بل يخاطبون كلّ فريق بما يوافق رأيه بعد ان يظفروا منهم بالانقياد لهم والموالاة لامامهم فيوافقون اليهود والنصارى والمجوس على جملة معتقداتهم ويقرّرونهم عليها فهذه جملة المذهب، وإمّا تفصيله فيتعلّق بالالهيّات والنبوّات والامامة والحشر والنشر وهذه اربعة اطراف وانا مقتصر^{١٠} في كلّ طرف على نبذة يسيرة من حكاية مذهبهم فان النقل عنهم مختلف وأكثر ما حكى عنهم اذا عُرض عليهم انكروه واذا روجع فيه الذين استجابوا لدعوتهم حمّدهم والذي قدّمناه في جملة مذهبهم يقضى لا محالة ان يكون النقل عنهم مضطرباً فانهم لا يخاطبون المخلّقى بمسلك واحد بل غرضهم الاستنباع والاحتياط^(٢) فلذلك تختلف كلماتهم ويتفاوت نقل المذهب عنهم فان ما حكى^{١٥} عنهم في الخلع والسلخ^(٣) فلنرجع الى بيان اطراف المذهب،

Nr. 7.

(fol. 19b) انّ المنخدعين بخداعهم وزورهم والمتدلّين بحجّل غرورهم^(٤) في عصرنا هذا لم يسمعوا هذا منهم فينكرون جميع ذلك اذا حكى من مذهبهم ويحدسون في انفسهم انّ هؤلاء انما خالفوا لانه ليس عندهم حقيقة مذهبنا ولو عرفوها لوافقوا عليها فنرى ان نشتغل بالردّ عليهم فيما اتفقت كلماتهم وهو^{٢٠} إبطال الرأى والدعوة الى التعلّم من الامام المعصوم فهذه عمدة معتقدهم وزينة محضهم فانصرف العناية اليه وما عداه فينقسم الى هذيان ظاهر البطلان والى

..... وانكروه^(٣) Ueber der Zeile + (٢) الاسماع والاحمال (١) معص

hier sind einige Worte ausgefallen.

والمدلّى بحجّل غرورهم^(٤)

والاتباع او يفرع الى ظواهر الفران والسنة ولو صرح له بانه تلبس ومحدث
لم يسع منه فليسلم له لفظه ولينزع عن قلبه معناه بان يقول هذا الظاهر له
باطن هو اللباب والظاهر قشر بالاضافة اليه يقنع به من تقاعد به النصور
عن درك الحقائق حتى لا يبقى له معتصم من عقل ومستروح من نقل، الثالث
ان لا يظهر من نفسه انه مخالف للأمة كلهم وانه منسلخ عن الدين والنحلة °
إذ تنفر القلوب عنه ولكن يعتزى الى ابعد الفرق عن المسلك المستقيم
واطوعم لقبول المخرافات ويتستر^(١) بهم ويتجمل بحب اهل البيت وهم الروافض،
الرابع هو ان يقدم في أول كلامه (fol. 16a) ان الباطل ظاهر جلي والحق
دقيق بحيث لو سمعه الاكثرون لأنكروه ويفرّوا عنه وان طلاب الحق
والقائلين به من بين طلاب الجهل افراد وآحاد ليهوّن عليه التمييز عن العامة ١٠
في إنكار نظر العقل وظواهر ما ورد به النقل، الخامس إن رآه نافرا عن
التفرّد عن العامة فيقول له إني مُفسّ اليك سرّاً وعليك حفظه فاذا قال نعم
قال ان فلانا وفلانا يعتقدون هذا المذهب ولكنهم يسرونه ويذكر من الافاضل
من يعتقد المستجيب فيه الذكاء والفتنة وليكن ذلك المذكور بعيدا عن
بله حتى لا يتيسر له المراجعة كما جعلوا الدعوة بعيدة عن مقرّ امامهم ووطنه ١٥
فانهم لو اظهروها في جواره لانفضحوا بما يتواتر من اخباره واحواله، السادس
ان يمينه ظهور شوكة هذه الطائفة وانتشار امرهم وعلوّ رأيهم وظفر ناصريه
باعداً عنهم واتساع ذات يدهم ووصول كلّ واحد منهم
. hier ist eine Lücke in der Hschr.

Nr. 6.

(fol. 18a) أمّا الجملة فهو أنّه مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض ٢٠
ومنتحه حصر مدارك العلوم في قول الامام المعصوم وعزل العقول عن ان
تكون مُدركة للحقّ لما يعتريها من الشبهات وينطرق الى النظار من الاختلافات

وسر (١)

تعالى (١) وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ الْآيَةَ وَقَالَ تَعَالَى (٢)
 مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ وَقَالَ تَعَالَى (٣) وَلَا تَنْقُضُوا
 الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَإِنَّمَا النَّبِيُّ صُلْعٌ فَلَمْ يُفْشِهِ إِلَّا بَعْدَ اخْذِ الْعَهْدِ عَلَى
 الْخُلَفَاءِ وَاخْذِ الْبَيْعَةَ عَلَى الْإِنصَارِ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَإِنْ كُنْتَ رَاغِبًا فَاحْلِفْ عَلَى
 كِتْمَانِهِ وَأَنْتَ بِالْخَيْرَةِ بَعْدَ فَانٍ وَفَقِيتَ لِدَرْكِ حَقِيقَتِهِ سَعِدْتَ سَعَادَةً عَظِيمَةً
 وَإِنْ أَشْبَهْتَ نَفْسَكَ عَنْهُ فَلَا غُرُوفَ فَإِنْ كَلَّامٍ مَيَسَّرَ لِمَا خُلِقَ لَهُ وَلَتَكُنْ تَقْدِيرٌ
 كَأَنَّكَ لَمْ تَسْعَ وَلَمْ تَحْلِفْ وَلَا ضَيَّرَ عَلَيْكَ فِي بَيْنٍ صَادِقَةٍ، فَإِنْ أَبَى الْحَلْفَ
 خَلَّاهُ وَإِنْ أُنْعِمَ وَاجَابَ فِيهِ وَجَّهَ الْحَلْفَ وَاسْتَوْفَاهُ،

Nr. 5.

(fol. 15a) وَإِنَّمَا حِيلَةُ التَّدْلِيلِ فَهُوَ أَنَّهُ بَعْدَ الْيَمِينِ وَتَاكِيدِ الْعَهْدِ لَا يَسْبَحُ (٤)

١٠ بَيِّنَةُ الْأَسْرَارِ دَفْعَةً وَلَكِنْ يَتَدَرَّجُ فِيهِ وَيَتَرَاوَعُ فِيهِ أُمُورٌ الْأَوَّلُ أَنَّهُ يَقْتَصِرُ فِي
 أَوَّلِ وَهْلَةٍ عَلَى ذِكْرِ قَاعَةِ الْمَذْهَبِ وَيَقُولُ مِثَارٌ (٥) الْجَهْلُ تَحْكِيمُ النَّاسِ عَلَى
 عَقُولِهِمُ النَّاقِصَةِ وَأَرْائِهِمُ الْمُتَنَاقِضَةِ وَإِعْرَاضِهِمْ عَنِ الْإِتِّبَاعِ وَالتَّلَقُّيِ مِنْ أَصْفِيَاءِ
 اللَّهِ وَأَتَمَّتْهُ وَأَوْتَادٌ (٦) أَرْضُهُ وَالَّذِينَ هُمْ خُلَفَاءُ رَسُولِهِ مِنْ بَعْدِهِ فَهَمُ الَّذِينَ
 أَوْدَعَهُمُ اللَّهُ سِرَّهُ الْمَكُونُ (fol. 15b) وَدِينُهُ الْخَزُونُ وَكُشِفَ لَهُمْ بِوِطْنِ هَذِهِ
 ١٥ الظُّوَاهِرِ وَأَسْرَارِ هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ وَإِنْ الرُّشْدُ وَالنَّجَاةُ مِنَ الضَّلَالِ بِالرَّجُوعِ إِلَى
 الْقُرْآنِ وَاهْلِ الْبَيْتِ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا قِيلَ وَمَنْ أَيْنَ يُعْرِفُ الْحَقَّ
 بَعْدَكَ فَقَالَ أَلَمْ أَتْرِكْ فِيكُمْ الْقُرْآنَ وَرِعْتَنِي وَارَادَ بِهِ أَعْقَابَهُ فَهَمُ الَّذِينَ يَطْلَعُونَ
 عَلَى مَعَانِي الْقُرْآنِ، وَيَقْتَصِرُ فِي أَوَّلِ وَهْلَةٍ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ وَلَا يَفْصَحُ عَنْ تَفْصِيلِ
 مَا يَقُولُهُ الْإِمَامُ، الثَّانِي بِحْتَالٍ لِإِبْطَالِ الْمَدْرِكِ الثَّانِي مِنْ مَدَارِكِ الْحَقِّ وَهُوَ
 ٢٠ ظَوَاهِرُ الْقُرْآنِ فَإِنْ طَالِبُ الْحَقِّ إِمَّا أَنْ يَفْزَعَ إِلَى التَّفَكُّرِ وَالتَّأَمُّلِ وَالنَّظَرِ فِي
 مَدَارِكِ الْعُقُولِ كَمَا أَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِهِ فَيَفْسُدُ نَظَرُ الْعَقْلِ عَلَيْهِ بِإِحْجَابِ التَّعَلُّمِ

(١) 33, 7.

(٢) 33, 23.

(٣) 16, 93.

(٤) Glosse: لا يرضى

(٥) منار

(٦) Gl. يعني اقطاب

Nr. 4.

(fol. 13b) وأما حيلة التعليق فبأن يطوى عنه جواب هذه الشكوك اذا هو استكشف فيها ولم ينفس عنه اصلا بل تركه معلّقا ومهولا للأمر عليه ومعظمها وقائلا له لا تعجل فان الدين اجلّ من ان يُعَبَّثَ^(١) به وان يوضع في غير موضعه ويكشف لغير اهله هيهات هيهات

جئتُها في لِنَعْلَمَا سِرِّ سَعْدَا ۖ نَجِدَانِي فِي سِرِّ سَعْدَا شَحِيحَا ۝
ثم يقول له لا تعجل إن ساعدتك السعادة سبقت إليك أما سمعت قول صاحب الشرع^(٢) أن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فان المنبت^(٣) لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقي وهكذا لا يزال يشوقه ثم يدافعه حتى ان اعرض عنه واستهان به وقال ما لي ولهذا الفضول وكان لا يحبك في صدره حرارة هذه الشكوك قطع الطمع عنه وان رآه متعطشا اليه وعد في وقت معين وامره ١٠ بتقديم الصوم والصلوة والتوبة قبله وعظم امر هذا السر المكوم حتى اذا وافى الميعاد قال له ان (fol. 14a) هذه الاسرار مكتومة لا تودع الا في ستر محصن فمحصن حرزك واحكم مداخلة حتى اودعه فيه فيقول المستجيب وما طريقه فيقول ان آخذ عهد الله وميثاقه على كتمان هذا السر ومراعاته عن التضييع فانه الدر الثمين والعلق النفيس وادنى درجات الراغب فيه صيانتة عن التضييع ١٥ وما اودع الله هذه الاسرار انبياءه الا بعد اخذه عهدهم وميثاقهم وتلا قوله

(١) عبث (٢) Vgl. Nibaja, s. vv. IV 222, بت 58. Bei Kulini, Uṣul al-Kaṭi (Bombay 1302) 409 wird im Kapitel العباداة der zweite Teil in folgender Weise angeführt: ولا تكمروا عباداة الله على عباد الله فتكونوا كالراكب المنبت الذي لا سفرا قطع ولا ظهرا ابقي. Das Ḥadīṭ wird bei Mawerdi, Constitutiones politicae ed. Enger 58, 10 benutzt; in der Ausgabe ist für المنبت falsch المنيب; vgl. Kuṣejri, Waṣiḡja (Kairo 1304) 239, 8; R. Hartmann, Al-Kuṣchairi's Darstellung des Sūfismus 188, 6. Eine spezielle Abhandlung über diesen Spruch verfasste Šams al-din al-Sachawī (Al-Mubarak, Chiṭaṭ gādida XII 17, 19).

(٣) المنبت

فمن حسن اسلام المرء ترك ما لا يعنيه فذلك ممّا لا يعنيه في هذا المقام
وان كان الخوض فيه عن الجملة ذبّا عن الاسلام ولكن لكلّ مقال مقام
فلتقتصر في كتابنا على القدر الذي يعرب عن خصائص مذهبهم وينبّه على
مدارج حيلهم ثم نكشف عن بطلان شبههم بما لا يبقى للباطنية ريب فيه ويتجلّى
عن وجه الحقّ كدورة التمويه ثم نختم الكتاب بما هو السرّ واللبا[ب]
وهو اقامة البراهين الشرعية على صحّة الامامة للمواقف القدسيّة النبويّة
المستظهرية بموجب الأدلّة العقلية والفقهية على ما افصح عن مضمونه ترجمة
الابواب،

Nr. 3.

وامّا حيلة (fol. 12b) التأنيس فهو ان يوافق من هم بدعوته في افعال
١٠ يتعاطاها وما (١) تميل اليه نفسه وإلى ما يحصل الانس فيما يوافق اعتقاد المدعو
في شرعه وقد رسموا للدعاة والمأذونين ان يجعلوا مبيتهم كلّ ليلة عند واحد
من المستجيبين ويجهّدون في استصحاب من له صوت طيّب في قراءة القرآن
ليقرأ عندهم زمانا ثمّ يتبع ذلك بشئ من الكلام الرقيق واطراف من المواعظ
اللطيفة الآخذة بمجامع القلوب ثمّ يردفون ذلك بالطعن في السلاطين وعلماء
١٥ الزمان وجهال الامّة ويذكرون ان الفرج منتظر من كلّ ذلك ببركة اهل
بيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم وهو فيما بين ذلك يبكي احيانا
ويتنّس الصعداء واذا ذكر آية او خبرا ذكر ان لله سرّا في كلماته لا يطلع
عليه الا من اجتباه الله من خلقه وميّزه بمزيد لطفه فان قدر على ان يتهجّد
بالليل مصليا وباكيا عند غيبة صاحب البيت بحيث يطلع عليه صاحب البيت
٢٠ ثمّ اذا أحسّ بانه اطلع عليه عاد الى مبيته واضطجع كالذى يقصد إخفاء
عبادته وكلّ ذلك ليستحكم الأُنس به ويميل القلب الى الإصغاء الى كلامه
فهذه هي مرتبة التأنيس،

(١) ومن

الغواصين فرأيتُ ان اسلك المسلك المنتصد بين الطرفين ولا اخلى الكتاب
 عن امور برهانية يتفطن لها المحققون ولا عن كلمات اقناعية يستفيد منها
 المترسّون فان الحاجة الى هذا الكتاب عامة في حقّ الخواصّ والعوامّ وشاملة
 جميع الطبقات من اهل الاسلام وهذا هو الاقرب الى المنهج النويم فطال
 ما قيل كلاً طرفي [النقيض] ذميم، المقام الثاني في التعبير عن المفا[صد] ابا
 وابجا[زا]^(١) الاطناب ... (fol. 6b) الفرج والايضاح المغنى عن عناء
 التفكير وطول التأمل وآفة الإملال وفائدة الإيجاز جمع المقاصد وترصيفها
 وإبصارها الى الافهام على التقارب وآفته الحاجة الى شدة التصنّح والتأمل
 لاستخراج المعاني الدقيقة من الالفاظ الوجيزة الرشيقة والرأى في هذا المقام
 الاقتصاد بين طرفي التفريط والإفراط فانّ الاطناب لا يترك عن املال
 والايجاز لا يخلو عن إخلال فالأولى الميل الى الاختصار فلربّ كلام [قال]
 ودلّ وما أملّ، المقام الثالث في التقليل والتكثير ولقد طالعتُ [ال]كتب
 المصنّفة في هذا الفنّ فصادفتُها مشحونة بفتن^(٢) من الكلام [فنّ] في تواريج
 اخبارهم واحوالهم من بدأ امرهم الى ظهور ضلالهم وتسمية كلّ واحد من دعائم
 في كلّ قطر من الاقطار وبيان وقائعهم فيما [ا]نقرض من الاعصار فهذا فنّ
 ارى التشاغل به اشغالا بالاسمار وذلك ألبقى باصحاب التواريخ والاخبار فاما
 علماء الشرع فليكن كلامهم محصورا في مهمّات الدين واقامة البرهان على ما
 هو الحقّ المبين لكل عمل رجال^(٣) والنقّ الثاني في ابطال تفصيل مذاهبهم
 [و]عقائد تلقّوها من الثنوية والنلاسة وحرفوها عن اوضاعها [و]غيروا
 الفاظها قصدا للتغطية والتلبيس^(٤) هذا ايضا لا ارى (fol. 7a) التشاغل
 به لانّ الكلام عليها وكشف الغطاء عن بطلانها بايضاح حقيقة الحقّ وبرهانها
 ليس يختصّ بالطائفة الذين هم نابعة الزمان فتجريد القصد الى نقل خصائص
 مذاهبهم التي تنزّذوا باعتمادها عن سائر الفرق هو الواجب المتعيّن فلا ينبغي
 ان يأمّ المصنّف في كتابه الاّ المتصد الذي يبغيه والنحو الذي يرومه وينتجيه

(١) Wold: وفائدة

(٢) فتن

(٣) رجالا

(٤) verschwommen.

الى المأمور به فهو ذبّ عن الحقّ المبين ونِصال دون حجة الدين وقطع لدابر
الملحدّين وان رجعتُ الى نفسى فقد شُرُفْتُ بالخطاب به من بين سائر العالمين
رأيتُ المُسارعة الى الإذعان والاقرار.. حتّى من فروض الاعيان اذ يقلّ على
بسيط الارض من يستقلّ في قواعد [الع]قائد باقامة الحجة والبرهان بحيث
° يرقّيها من حضيض الظنّ والحسبان ع القطع والاستيقان^(١) فانّه
الخطب الجسيم والامر العظيم،

Nr. 2.

(fol. 5b) الباب الاول في الاعراب عن المنهج الذى استنهجته في هذا
الكتاب، لتعلم ان الكلام في التصانيف مختلف منهجه بالاضافة الى المعنى غوصا
وتحقيقا او تساهلا وتزويقا وبلاضافة الى اللفظ اطنابا واسهابا واختصارا
١٠ وإيجازا وبلاضافة الى هذا المقصد كثيرا وتطويلا واقتصارا وتقليلا فهذه
ثلاثة مقامات ولكل واحد من الاقسام فائدة وآفة وأما المقام الاول فالغرض
في الغوص والتحقيق والتعمّق في اسرار المعانى الى اقصى الغايات [التوقّي من]
إزراء المحقّقين وقدح الغوّاصين فانهم اع الحذاق وموافق
(fol. 6a) حدود المنطق عند النظّار استركوا عقل المصنّف واستغبوا^(٢) كلامه
١٥ واعتقدوا فيه التقاعد عن شأو التحقيق في الكلام والانخراز في سلك العوالم
ولكن له آفة وهى قلّة جدواه وفائدته في حقّ الاكثرين فان الكلام اذا كان
على ذوق المراء والجبدال لا على مساق الخطاب المُقنّع لم يستقلّ بدركه الا
الغوّاصون ولم يتفطنّ لغاياته الا المحقّقون وأما سلوك مسلك التسهيل والاقتصار
على فنّ من الكلام ليستحسن في مخاطبات فائدته ان يستلذّ وقعه في الاسماع
٢٠ ولا يكسل عن فهمه والتفطنّ لمقاصده اك[ثر] الطباع ويحصل به الاقناع
لكلّ [ذى] فطنة وان لم يكن متبحّرا في العلوم وهذا الفنّ من جوالب المدح
والاطراء ولكن من الظاهريّين وآفته انه من دواعى القدح والازراء ولكن من

(١) والاسنان

(٢) واسعهوا

TEXTMITTEILUNGEN.

Nr. 1.

(fol. 3b) أما بعد فاني لم ازل مدّة المقام بمدينة السلام متشوّفا الى ان
 اخدم المواقف المقدّسة النبويّة الاماميّة المستظهريّة ضاعف الله جلالها ومدّ على
 طبقات الخلق ظلالها بتصنيف في علم الدين اقضى به شكر النعمة واقيم به
 رسم الخدمة فاجتنى بما انعطاه من الكلفة ثمارا...^(١) والزلفه لك[نبي] (fol. 4a)
 احتجّت^(٢) الى التواني لتخيّر في تعيين العلم الذي اقصد بالتصنيف وتخصيص
 الفنّ الذي يقع موقع الرضا من الرأى النبوى الشريف فكانت هذه الحيرة
 تعثر^(٣) في وجه المراد وتمنع القرينة عن الاذعان والانقياد حتى خرجت الاوامر
 الشريفة المقدّسة النبوية المستظهرية بالاشارة الى الخادم في تصنيف كتاب في
 الردّ على الباطنيّة مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالهم وفنون مكرهم
 واحتياهم ووجه استدراجهم عوامّ الخلق وجهّاهم وايضاح غوائلهم في تلبيسهم^{١٠}
 وخداعهم وانسلاهم عن ربة الاسلام وانسلاخهم وانخلاصهم وإبراز فضائلهم
 وقبائحهم بما ينضى الى هنك استارهم وكشف اغوارهم فكانت المفاتحة بالاستخدام
 في هذا المهمّ في الظاهر نعمة اجابت قبل الدعاء وليّت قبل النداء وان
 كانت في الحقيقة ضالّة كنت أنشدّها وبغية كنت اقصدّها فرأيت الامثال
 حتمًا والمصارعة الى الارتسام حزمًا وكيف لا اتسارع اليه وان لاحظت جانب^{١٥}
 الأمر النبويّة امرا مبلّغه زعيم الأُمّة شرف الدين ومنشأ ملاذ الأمم امير
 المؤمنين وموجب طاعته خالق الخلق ربّ العالمين (fol. 4b) [اذ قال الله
 تعالى^(٤) (و) أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ] وان التفت

(١) Vielleicht : القرينة (٢) حجت (٣) تعثر (٤) Sure 4, 62

Larab
G4llmuG

al-Ghazzālī
Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭini-
jja-sekte; red.by: Goldziher.

490651

DATE.	NAME OF BORROWER.
	<div><p>University of Toronto Library</p><p>DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET</p><p>Acme Library Card Pocket LOWE-MARTIN CO. LIMITED</p></div>

